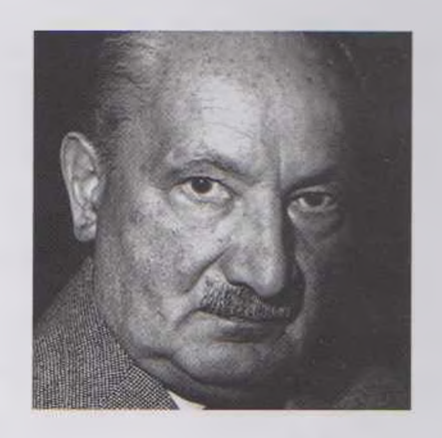


Heidegger

El hombre es un ser que debe asumir su carácter de finitud

APRENDER A PENSAR

Heidegger

El hombre es un ser que debe asumir su carácter de finitud

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album: 26-27, 33, 37, 86-87, 92-93, 123 (arriba);
Archivo RBA: 47; Age Fotostock: 62-63, 115 (arriba);
Corbis: 115 (abajo); Getty Images: 123 (abajo);
Topfoto: 133; Scala: 146-147

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8558-4
Depósito legal: B-14027-2016

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

Martin Heidegger (1889-1976) fue uno de los filósofos más relevantes del siglo XX. En 1927 publicó *Ser y tiempo* —un libro originalísimo y revolucionario en su época— y enseguida le sonrió la fama. Con períodos de mayor o menor intensidad, esta no lo abandonó nunca, pues fue, además, un celebrado profesor y un influyente conferenciante; y, aunque no volvió a publicar ningún otro título de tal entidad e impacto, otros textos suyos más breves, tales como *¿Qué es metafísica?, De la esencia de la verdad, Carta sobre el humanismo* o los escritos acerca de Nietzsche, el arte y Hölderlin, que adoptan forma de tratados, opúsculos, conferencias o lecciones, causaron sensación gracias a su singular hondura y adquirieron una inusitada relevancia entre el público interesado en la filosofía. De manera que cuando Heidegger murió, su nombre y sus teorías eran célebres en Occidente y gran parte de Oriente. Difícil es olvidar algunas de las sentencias filosóficas acuñadas por este raro pensador, famosas entre los estudiosos de la filosofía del siglo XX: «El lenguaje es la casa del ser», «El hombre es el

pastor del ser» y «el lugarteniente de la nada», o «Solo un dios puede salvarnos».

A Heidegger se debe la afirmación de que todo gran pensador piensa siempre y de muchas maneras un solo pensamiento, y lo hace a lo grande. Así actuaron, según él, los filósofos presocráticos, Heráclito y Parménides, o Aristóteles y Nietzsche; todos ellos tuvieron pensamientos únicos que, aunque fueron originarios de un tiempo y un lugar concretos, siempre será revelador volver a pensar, dada su fuerza fructificadora. Heidegger se creía heredero directo de los antiguos filósofos griegos y de Nietzsche; el pensamiento estelar que lo caracterizó, su «único pensamiento», consistió en preguntar por el ser y en formular la pregunta de diversas maneras. ¿Qué entendemos cuando decimos que algo es o que no es? ¿Qué es este ser por el que inquirimos? ¿Se ha entendido de verdad el ser a lo largo de la historia de la filosofía? Tales son algunas cuestiones fundamentales que se planteó Heidegger. Es por ello que se le conoce con el apodo de «el filósofo del ser», dado que el ser —así, «el ser» a solas— constituyó su obsesión filosófica permanente.

Heidegger reiteraba en sus clases y en sus escritos que lo más hermoso de la filosofía es el comienzo. La sabiduría comienza cuando alguien la inicia con una pregunta —afirmaba—, y él quiso volver a iniciar la filosofía al formular la más emblemática de todas: la que interroga por el ser, que es igual que inquirir por lo que hay, por la existencia. Leibniz fue quien se planteó una cuestión que a Heidegger le parecía ineludible: «¿Por qué existe algo y no más bien nada?». Y él la volvió a formular de este modo: «¿Por qué hay ente y no más bien nada?». Con ello la convirtió en otro de esos cuestionamientos cruciales e iniciales que condicionaron su filosofar.

Su filosofía fue eminentemente metafísica. Es difícil encontrar en Heidegger reflexiones éticas o asertos sobre cómo

vivir mejor, más típicos de filosofías más «amables»; la suya exige de los lectores grados extremos de abstracción. Sin embargo, él fue un rebelde, puesto que acusó a la metafísica de no haber sabido responder a la pregunta por el ser, y de que el pensamiento occidental —metafísico o no— había olvidado al ser. De manera que la metafísica tendría que enmendar ese error, y con este propósito debía volver a pensarse a sí misma y fundarse de nuevo si es que quería dar respuesta a esas preguntas definitivas sobre el ser.

Además de ser famoso por tales reflexiones metafísicas a cuenta del ser, Heidegger lo fue también por sus reflexiones sobre el hombre, el «ente humano». Él lo definió, en lugar de con la definición clásica de Aristóteles («animal racional»), como «el ente que pregunta por el ser». «Solo el hombre es el único ser vivo que es capaz de formular la pregunta por el ser y de entender qué sentido tiene dicha pregunta», afirmó. Además de definirlo de otro modo, evitó usar el término «hombre», denominándolo *Dasein* a fin de interpretarlo de nuevo sin las connotaciones que le había atribuido la antropología; este Dasein se convirtió en uno de los términos más extraños y más conocidos de la filosofía contemporánea. Con un lenguaje novedoso para su época y que no pocas veces ha sido motivo de parodia, Heidegger estableció que la esencia del hombre es la «existencia», su «estar en el mundo» y su hallarse «arrojado» a existir. El Dasein heideggeriano fue caracterizado como un ente sumido en el tiempo, situado al borde del abismo, náufrago entre el ser y la nada, cercado por el estado emocional de la angustia y abocado a la muerte desde su nacimiento.

Así, en pleno decenio del denominado «expresionismo alemán», la misma época en la que el poeta Georg Trakl (uno de sus favoritos junto con Rilke y Hölderlin) escribía sus «poemas negros» y Franz Kafka elaboraba los geniales es-

bozos de su celebérrima novela *El proceso* —en la que describía la angustia de su protagonista, enfrentado a un futuro que lo condena sin remisión por una culpa que desconoce—, las reflexiones de Heidegger trataban al ser humano desde el punto de vista de sus sentimientos esenciales y más oscuros: la angustia y el miedo, característicos de un «ser para la muerte» y abocado a la nada. Sentimientos como la bondad humana o el amor nunca fueron tan significativos para Heidegger como la angustia y la muerte o la caducidad.

En definitiva, *Ser y tiempo*, su obra cumbre de este período, el texto que recoge todas las reflexiones expuestas hasta ahora, fue un libro abismal de una época asimismo abismal. Con todo, Heidegger no quedó satisfecho con él. No «acampó» por mucho tiempo en sus resultados. Si hay una filosofía cuya esencia es la movilidad y la evolución, esta es la de Heidegger. La sempiterna pregunta por el ser condujo al filósofo tanto a soluciones relativas como al desbroce de nuevas vías por las que encaminar su cuestión fundamental. Él mismo escribió que toda respuesta es siempre una merma, y que el verdadero goce radica en el preguntar. De manera que, insatisfecho con los resultados de *Ser y tiempo* de cara a dar una respuesta satisfactoria por el ser en general, continuó con otras obras en las que seguir esbozando nuevas preguntas que lo encaminaran a lo esencial: hallar una respuesta sobre el ser.

En la actualidad los expertos en el estudio de Heidegger no se ponen de acuerdo sobre si es posible elaborar con éxito una síntesis generalizada de su filosofía; su complejidad y su riqueza, los múltiples meandros por los que discurrió lo impiden. Heidegger llegó a iluminar claridades a la vez que se topó con espesuras insondables que no supo o no pudo desentrañar. Esto último se ve en los textos publicados en forma de conferencias o tratados breves después de la Segunda

Guerra Mundial, que dieron pie a interpretaciones variadas cuando no extravagantes. En lo que sí coinciden los especialistas es en afirmar que el filósofo del ser permanecerá en la historia de la filosofía precisamente por la riqueza abierta de muchos de sus textos, que fueron decisivos en la evolución de la disciplina en el siglo XX y continúan vigentes en el siglo XXI, puesto que la monumental edición de sus *Obras completas* que desde 1975 publica la editorial alemana Vittorio Klostermann y que constará de más de cien tomos, continúa incompleta en la actualidad —recientemente han aparecido los tomos 94 a 98, dedicados a los denominados *Cuadernos negros*—. De esta manera, Heidegger sigue estando presente entre las «novedades» filosóficas de nuestra época.

Sin embargo, fueron los escritos que el filósofo publicó en vida los que ejercieron una influencia descomunal en el panorama intelectual del siglo XX. Basta recordar el existencialismo —que quizá sea la corriente de pensamiento más fecunda de esa centuria— en todas sus vertientes —católica, nihilista, trágica o estética— para ver que las ideas de *Ser y tiempo* fueron fundamentales en este movimiento. Sartre, el padre del existencialismo francés, quedó hondamente influido por la obra —no en vano publicó su libro fundamental bajo el título de *El ser y la nada*—, y con el auspicio de Sartre el trabajo de Heidegger se transmitió al resto del mundo.

Bajo la inconfundible influencia de Heidegger quedaron marcados sus numerosos alumnos y alumnas, con nombres tan célebres como Hannah Arendt, la gran politóloga que estudió el totalitarismo y acuñó el concepto tan discutido y relevante de la «banalidad del mal»; Herbert Marcuse, famoso crítico social de ideología marxista, o Hans Jonas, quien, con su libro *El principio de responsabilidad*, fue un abanderado del ecologismo, movimiento que también deriva en mayor o menor medida de Heidegger y sus reflexiones

críticas sobre la explotación de los recursos naturales en la era de la «técnica». Por otra parte, a través de un nutrido grupo de alumnos japoneses que siguieron las clases de Heidegger en Marburgo y Friburgo, el filósofo del ser pasó a ser el pensador occidental más reconocido en Japón y su influencia se extendió por Oriente, donde los seguidores del budismo zen lo aclaman como a uno más de sus místicos. Mencionar, por último, que la corriente de la hermenéutica contemporánea quedó en deuda con Heidegger a través de su genial exalumno Hans-Georg Gadamer, maestro a la vez del italiano Gianni Vattimo, influido por Nietzsche y Heidegger e inspirador del llamado «pensamiento débil».

Este libro consta de cinco capítulos que tratan a grandes rasgos tanto de la biografía de Heidegger como de las ideas más características de su filosofía. Los inicios del filosofar de Heidegger son decisivos para conocer los antecedentes de un pensamiento único en la historia de Occidente, así como la atmósfera intelectual en la que germinó. Con treinta y ocho años de edad publicó *Ser y tiempo*, un texto, que como ya se ha apuntado, está considerado un «hito» en la historia de la filosofía. La magia y la influencia que ejerció esta obra en su época y años posteriores, hasta la actualidad, es tan grande que es ineludible su comprensión general. Pero aquel extenso y complejo trabajo formaba parte de un proyecto filosófico muy amplio que Heidegger interrumpió cuando se percató de que el camino elegido hasta entonces por él para entender qué es el ser estaba equivocado y debía emprender otro más adecuado. De manera que tras ese relativo «fracaso», Heidegger se lanzó a explorar otras vías de pensamiento. Este cambio de rumbo en su filosofía —que se denomina con la palabra alemana *Kehre* («viraje» o «giro»)— lo inició con una severa crítica de la metafísica occidental y con estudios sobre la nada, además de con reflexiones novedosas

sobre la idea de verdad en Platón y los pensadores griegos. La ascensión al poder en Alemania del Partido Nacionalsocialista no supuso para Heidegger disidencia o exilio, al contrario que para muchos otros intelectuales. En un principio ni siquiera se mostró en desacuerdo con los nazis, pero pasado un tiempo se desilusionó de sus nuevas ideas y de su gobierno, optando por una especie de «exilio interior» al volcarse en sus lecciones y escritos. De esta época de desencuentro político data la fascinación de Heidegger por la poesía de Hölderlin y el estudio intenso de la obra de Nietzsche. El filósofo sostuvo que «poetizar» era una manera de hacer filosofía acaso más inteligente y eficaz que el mero ejercicio teórico de la razón; la poesía —aseguraba— revela la verdad del ser (de su mostrarse en el mundo) igual que también la revelan algunas obras de arte.

En la parte final de este libro se exponen las ideas que Heidegger desarrolló en escritos y conferencias del último período de su vida, sobre todo, en la crucial *Carta sobre el humanismo*. Los pensamientos heideggerianos sobre el mundo «enfangado en la época de la técnica y el nihilismo», en el «olvido del ser», así como su búsqueda de la «serenidad» —que enlaza la filosofía de Heidegger con el budismo zen— son tratados en el marco de los últimos años de su vida, cuando su casa de Friburgo se convirtió en lugar de peregrinaje al que acudían estudiosos y admiradores de todo el mundo. Con todo esto esperamos aportar una somera visión general de las ideas más señeras de Heidegger. En la actualidad continúan discutiéndose sus teorías, interpretándose desde la admiración más incondicional o el rechazo más extremo; sin embargo, muchos de los logros intelectuales de este gran pensador quedarán inscritos para siempre en la mentalidad filosófica de Occidente e influyendo para que sigamos con la infinita tarea de pensar.

OBRA

La obra de Heidegger, que está siendo publicada por Vittorio Klostermann en una edición que constará de más de cien volúmenes, se divide en dos grandes períodos:

- **Primera época:** es el período de sus ensayos de juventud, que culminan en una de las grandes obras de la historia de la filosofía: *Ser y tiempo*. Obras señeras de este período son:
  - *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (1922)
  - *El concepto de tiempo* (1924)
  - *Ser y tiempo* (1927)
- **Segunda época:** tras considerar fallida su obra cumbre, Heidegger emprende un giro en su pensamiento que abarca toda su producción posterior a *Ser y tiempo*. Destacan:
  - *¿Qué es metafísica?* (1929)
  - *Kant y el problema de la metafísica* (1929)
  - *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (1930)
  - *De la esencia de la verdad* (1930, publicado en 1943)
  - *Introducción a la metafísica* (lecciones de 1930 publicadas en 1953)
  - *Arte y poesía* (incluye «El origen de la obra de arte», de 1935, y «Hölderlin y la esencia de la poesía», de 1936)
  - *Nietzsche I y II* (lecciones impartidas entre 1936 y 1946, publicadas en 1951 y 1961)
  - *Aportes a la filosofía, sobre el acontecimiento* (apuntes de 1936-1938 publicados en 1989)
  - *La doctrina de Platón sobre la verdad* (1940)
  - *Carta sobre el humanismo* (1946)
  - *Serenidad* (1959)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V 1889
Martin Heidegger nace el 26 de septiembre en Meßkirch (Baden).

V 1909
Estudia teología en Friburgo y, más tarde, filosofía.

V 1917
Contrae matrimonio con Elfride Petri.

V 1918
Trabaja como profesor asistente de Edmund Husserl.

V 1923
Ingresa como docente en la Universidad de Marburgo.

V 1924-1925
Cosecha gran fama como profesor. Inicia la relación con Hannah Arendt.

V 1927
Publica *Ser y tiempo*, su obra cumbre.

V 1928
Ocupa la cátedra de Husserl en la Universidad de Friburgo.

1890 — 1900 — 1910 — 1920 — 1930

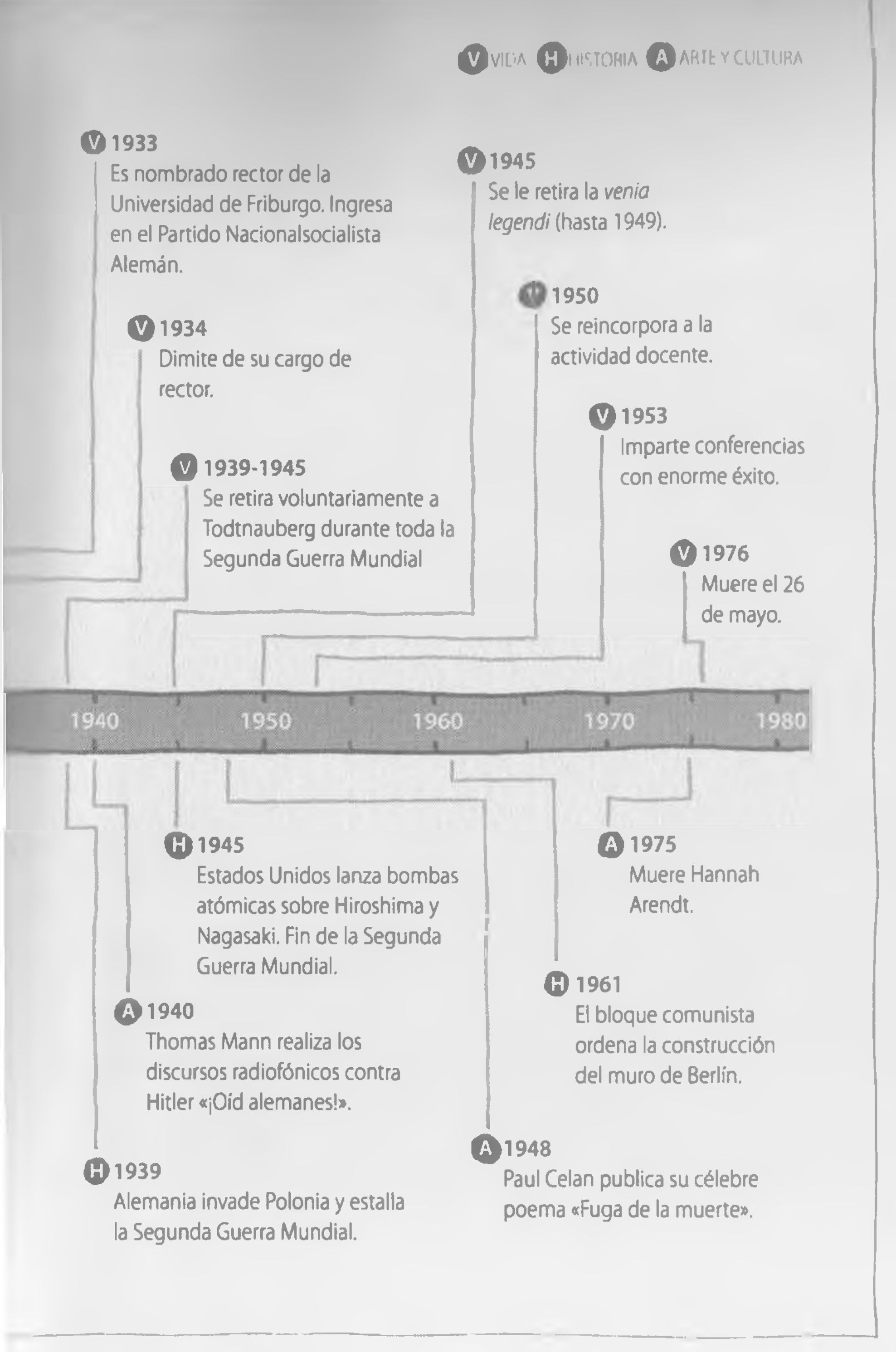
A 1912
Rilke inicia las *Elegías de Duino*, finalizadas en 1922.

H 1917
En el escenario de la Primera Guerra Mundial, estalla la Revolución rusa.

A 1925
Se publica *El proceso*, de Kafka. Hitler publica *Mi lucha*.

H 1933
Adolf Hitler sube al poder en Alemania.

H 1936
Se inicia la guerra civil española. Se celebran los Juegos Olímpicos en Berlín.


V VIDA H HISTORIA A ARTE Y CULTURA
V 1933
Es nombrado rector de la Universidad de Friburgo. Ingresa en el Partido Nacionalsocialista Alemán.
V 1934
Dimite de su cargo de rector.
V 1939-1945
Se retira voluntariamente a Todtnauberg durante toda la Segunda Guerra Mundial
V 1945
Se le retira la venia legendi (hasta 1949).
V 1950
Se reincorpora a la actividad docente.
V 1953
Imparte conferencias con enorme éxito.
V 1976
Muere el 26 de mayo.
1940
1950
1960
1970
1980
H 1945
Estados Unidos lanza bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Fin de la Segunda Guerra Mundial.
A 1940
Thomas Mann realiza los discursos radiofónicos contra Hitler «¡Oíd alemanes!».
H 1939
Alemania invade Polonia y estalla la Segunda Guerra Mundial.
A 1975
Muere Hannah Arendt.
H 1961
El bloque comunista ordena la construcción del muro de Berlín.
A 1948
Paul Celan publica su célebre poema «Fuga de la muerte».

Capítulo 1

EL ORIGEN DE LA PREGUNTA POR EL SER

Heidegger consagró su vida a la filosofía. Desde sus inicios como profesor de éxito y filósofo formuló con un novedoso punto de vista las preguntas metafísicas que caracterizaron su pensamiento: ¿Qué decimos cuando hablamos del ser de los entes? ¿Qué es la existencia? ¿Cómo podemos saber qué es el ser?

En cierta ocasión, Heidegger comenzó un seminario sobre Aristóteles diciendo que este «nació, trabajó y murió»; con estos tres verbos zanjó el apartado biográfico dedicado al gran filósofo macedonio y, a renglón seguido, pasó a tratar de su obra sin ocuparse más del Aristóteles humano, tan solo de su filosofía. Él mismo propagó en sus últimos años la versión —ficticia— de que su propia biografía había sido «insignificante». Prefería que se recordaran sus libros e ideas en lugar de las nimiedades efímeras de su existencia. Ello en la actualidad es casi imposible, puesto que, desde hace unos años, la relevancia de ciertos hechos de la vida de Heidegger ha pasado a ocupar un primer plano, amenazando incluso con eclipsar —cuando menos para un público no especializado— la magnitud de sus ideas.

De ascendencia modesta, Martin Heidegger nació el 26 de septiembre de 1889 en la aldea de Meßkirch, enclavada en la Selva Negra alemana, en la región de Baden, cerca de la ciudad universitaria de Friburgo de Brisgovia. Exceptuando su estancia en Marburgo, algunos viajes por Alemania,

breves estancias en alguna región de Francia, además de tres viajes de vacaciones a Grecia, fue en los parajes badenses de su infancia donde el filósofo pasó la mayor parte de sus días. Heidegger, a semejanza de Kant, era un hombre sedentario.

Fue el primogénito del matrimonio formado por Friedrich Heidegger (1851-1924) y Johanna Kempf (1858-1927), quienes tuvieron dos hijos más, Maria y Fritz. El padre era tonelero de oficio y ejercía de sacristán en la parroquia católica de San Martín, en Meßkirch; la madre era hija de granjeros. Martin era vivaz e inteligente, y ayudaba a su padre en las tareas de artesano y en los oficios eclesiásticos; era un niño piadoso y aplicado. Sus talentos le valieron pronto la ayuda de becas concedidas por la Iglesia católica para que pudiera cursar estudios destinados a que se hiciera sacerdote.

Martin cursó estudios en el seminario de Constanza y en el Instituto Eclesiástico de Friburgo. En 1909 ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús con la intención de jurar los votos y profesar el sacerdocio, pero apenas llevaba dos semanas en la institución cuando fue rechazado por los superiores debido a su precario estado de salud. Entonces se matriculó como estudiante de teología en la universidad friburguesa. Por esta época conoció al teólogo y filósofo Carl Braig (1852-1923), de ideología católica y «antimoderno». Este profesor ejerció una gran influencia en su alumno Heidegger, puesto que fue Braig quien lo encaminó a la historia de la metafísica y la ontología, la disciplina filosófica que estudia el «ser».

LA PASIÓN POR LA FILOSOFÍA

Heidegger comenzó a dedicarse con mayor atención a la filosofía a partir de 1907, cuando el director del Instituto de

Constanza, Conrad Gröber (1872-1948), futuro arzobispo de Friburgo, le regaló un libro que lo marcó para siempre: *Del significado múltiple del ente según Aristóteles*, la tesis doctoral del filósofo y psicólogo alemán Franz Brentano (1838-1917). En referencia a esta obra, Heidegger apuntó al recordar aquellos años que su lectura lo había inducido a pensar lo siguiente: «Si el ente viene dicho de muchos significados, ¿cuál será entonces el significado fundamental y conductor? ¿Qué quiere decir ser?». He aquí el primer atisbo de la gran pregunta por el ser que condicionará la futura filosofía de Heidegger.

Filosofar es esbozar el ser.

CUADERNOS NEGROS

El interés del joven por la filosofía lo condujo a otra obra que también comenzó a leer por aquel entonces: las *Investigaciones lógicas*, de Edmund Husserl (1859-1938), el padre del método filosófico conocido como «fenomenología», influido a su vez por Brentano. Sin embargo, esta obra le pareció difícil de entender y aunque el libro lo atraía mucho, tuvo que dejarlo varias veces por imposible.

Entre los años 1910 y 1911 Heidegger se entregó con pasión al estudio de todos los sistemas filosóficos a la vez que seguía estudiando teología. El esfuerzo por conocer y abarcar las ideas de la Antigüedad y el medievo, así como las nuevas ideas que estaban naciendo en Alemania por aquel entonces, lo fatigaron de tal manera que tuvo una crisis de ansiedad. Esta fue la primera de una serie de crisis emocionales que lo acometieron en su vida; más tarde se repetirían en determinados períodos, siempre que estuvo sometido a presiones externas o personales. La crisis, que también fue intelectual, influyó para que Heidegger decidiera interrumpir su carrera de teología.

Tras un año de dudas, durante el que se matriculó en matemáticas y ciencias de la naturaleza para descansar la mente

y huir de la especulación teológica, prosiguió sus estudios de filosofía gracias a otra serie de becas que logró conseguir casi de milagro. Finalmente, en 1913, se doctoró en filosofía en la Universidad de Friburgo con la tesis *La doctrina del juicio en el psicologismo*, en la que se revelaba como un avezado discípulo de Husserl, cuya obra ya había podido asimilar con extraordinario provecho.

Según el propio Heidegger, el período de su vida comprendido entre los años 1910 y 1914 había sido de lo más emocionante desde el punto de vista intelectual. Tras haber publicado algunos artículos relacionados con el catolicismo nacionalista y con la teología en sus primeros años de estudios, abandonó a santo Tomás y la filosofía medieval para dar el salto al ámbito de la filosofía contemporánea. Respecto a esta época, Heidegger realizó el siguiente comentario en un breve escrito autobiográfico titulado *Mi camino hacia la fenomenología*:

> Lo que trajeron los excitantes años comprendidos entre 1910 y 1914 es algo que no se puede referir objetivamente, sino tan solo sintetizar mediante una enumeración que selecciona lo mínimo: la segunda edición —aumentada al doble— de *La voluntad de poder*, de Nietzsche, la traducción al alemán de las obras de Kierkegaard y Dostoievski, el creciente interés por Hegel y Schelling, los poemas de Rilke y la poesía de Trakl, las obras completas de Dilthey.

Los autores nombrados influyeron mucho en la evolución intelectual de Heidegger: Hegel y Schelling, como abanderados del idealismo alemán, pensaron el ser de manera original. Kierkegaard y Dostoievski, Trakl y Rilke, aportaron visiones del ser humano, más o menos negras, de hondo significado en la futura filosofía existencial de Heidegger.

En 1914 estalló la Gran Guerra, la catástrofe mundial que marcaría el pensamiento de generaciones. Heidegger no fue inmune a su influencia. Se alistó como voluntario, pero fue declarado no apto para el servicio activo a causa de su débil salud. Le encomendaron cometidos en la retaguardia, tales como la censura de las cartas que escribían los soldados del frente. Algunos biógrafos aseguran que esta situación privilegiada le sirvió para adquirir valiosas informaciones privadas sobre sus colegas universitarios. Sea como fuere, en 1915, presentó en la Universidad de Friburgo un escrito de habilitación sobre el filósofo escolástico del siglo XIII Duns Escoto y, con ello, obtuvo un puesto de profesor ayudante no titular, bajo el auspicio del propio Husserl. A partir de entonces, su carrera académica fue meteórica.

EL CAMINO DE LA FENOMENOLOGÍA

Heidegger se casó en 1917 con Thea Elfride Petri (1893-1992); conoció a la joven en uno de los primeros seminarios de iniciación a la filosofía que, como nuevo docente, impartió en Friburgo; ella era estudiante de economía política, de buena familia, hija de un militar prusiano, de confesión luterana. A la relación con Elfride se debió en parte que Heidegger se apartase definitivamente del catolicismo. De ser un devoto lector de santo Tomás de Aquino, pasó a criticar duramente a la Iglesia católica por mantener al Aquinate como su filósofo oficial. Lo cambió radicalmente por Husserl, el filósofo contemporáneo cuyo método filosófico marcaba nuevas maneras de pensar que por entonces arraigaban en Alemania.

Husserl era descendiente de judíos checos y el catedrático de filosofía más reputado de la universidad alemana en general. Su fama de gran mente pensante —también fue matemá-



LA UNIVERSIDAD DE LA FENOMENOLOGÍA

La Universidad Alberto-Ludoviciana de Friburgo de Brisgovia, en una imagen tomada a principios del siglo xx, fue fundada en 1457 por el archiduque Alberto VI de Austria. En la época en que Heidegger comenzó a impartir clases en ella (1918) la institución gozaba de una gran influencia en el ámbito de la filosofía académica alemana debido a la fama de Edmund Husserl, el fundador del movimiento filosófico conocido como «la fenomenología». Heidegger comenzó siendo su asistente y terminó sustituyéndolo en la cátedra, en 1928, cuando Husserl se jubiló. Con Heidegger, la Uni-



versidad de Friburgo renovó y aumentó su fama filosófica puesto que el filósofo alemán forjó un estilo nuevo de pensar que atraía a estudiantes de toda Alemania y de más allá de sus fronteras. En 1933, bajo el régimen de Hitler, Heidegger aceptó ser el rector de la Universidad de Friburgo. Su renuncia al cargo, poco después de ocuparlo, no evitó que fuera destituido como docente en 1945, tras la ocupación de Alemania por los aliados. Posteriormente se reincorporó, aunque su actividad académica fue mucho menos constante.

tico y psicólogo— se la había granjeado con la invención del método fenomenológico —la «fenomenología de Husserl», para distinguirla de las fenomenologías de Hegel, Kant o Schopenhauer—. Este nuevo arte de pensar lo expuso en sus obras principales: *Investigaciones lógicas* (1901) e *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). A grandes rasgos, quería ser una ciencia estricta especializada en el estudio de los «fenómenos», es decir, de lo que acontece o aparece ante la vista, de lo que «es».

La singularidad del método fenomenológico radicaba en que se proponía abordar los fenómenos y las cosas —el mundo, en definitiva— con una mirada nueva, libre de cualquier teoría aprendida anteriormente tanto como de prejuicios e ideologías que pudieran determinarla en su mirar. Al observar un fenómeno debía prescindirse de lo que afirmaran sobre él otros campos del conocimiento, ya fuera la filosofía, la psicología, la sociología, la antropología, etc. Con ello, el fenomenólogo aspiraba a obtener una mirada clara y pura con la que enfrentarse al análisis de las cosas y los hechos. Este propósito quedó acuñado en el célebre lema de los fenomenólogos husserlianos: «¡A las cosas mismas!». La propuesta era centrarse en observar y describir lo que ve la mirada en las cosas, sin más.

De la *epojé* a los fenómenos

A fin de conseguir esta visión pura de las cosas propiamente dichas, Husserl proponía como un primer paso fenomenológico la «suspensión del mundo natural». Toda creencia en la realidad del mundo y en todas sus relaciones debía ser puesta entre paréntesis por medio de la denominada «*epojé* fenomenológica», una pariente lejana de la conocida duda de Des-

cartes. El término griego *epojé* significa «suspensión del juicio» y fue un concepto esencial de la filosofía helenística con el que los filósofos escépticos designaban su actitud frente al problema del conocimiento, mostrando cautela y objetividad en el conocer y a la hora de emitir juicios acerca de las cosas. Su ejercicio predisponía al espíritu para desentenderse de lo aprendido y capacitaba para aprender de nuevo.

Husserl afirmaba que los fenómenos estudiados por la *epojé* se dan en la conciencia, que es el lugar apropiado para el estudio de todos los fenómenos; pero no se trataba de una conciencia general, sino de la conciencia particular de cada persona. En definitiva, el método fenomenológico propiamente dicho consistía, tras del ejercicio de la *epojé*, en estudiar los fenómenos en la conciencia y mostrar qué son estos de por sí, en esencia. Un hermoso día de sol es un día de sol para la conciencia, pero además es otro fenómeno aprehensible como fenómeno meteorológico; uno y otro fenómeno deben ser captados y delimitados. Una mesa es para la conciencia una mesa de tales y cuales características, pero también un compuesto de una madera determinada extraída de una clase de árbol; no es, ciertamente, solo una cosa u otra, nada concreto ni definitivo, sino todas y cada una de las maneras de mostrarse, de ser en que se revela o en que se la ve. Tampoco se trata dicha mesa de algo que aparezca únicamente de un modo y esconda una «esencia» oculta trascendental, pues tal esencialidad en la sombra sería asimismo algo pensado por la mente y, de este modo, otro fenómeno más de la conciencia.

Para Husserl y los fenomenólogos «todo es fenómeno», «todo es visible», y quien fuese capaz de una visión absoluta de todos los fenómenos, así como de elaborar un mapa de estos en la conciencia, conocería el mundo. El trabajo del fenomenólogo estribaba en describir los hechos de conciencia.

Una labor de tal envergadura se consideraba interminable, ya que «todo» es descriptible: percepciones, pensamientos, sensaciones, ideas, prejuicios.

De la reducción fenomenológica al yo trascendental

Tras la *epojé*, aún quedaba por aplicar la denominada «reducción fenomenológica». Mediante esta, había que captar mentalmente el hecho mismo de percibir cada fenómeno y no el fenómeno en sí; por ejemplo, al percibir un árbol, había que olvidarse de si este existe o no en verdad, y atender a cómo se percibe en cada momento: unas veces será motivo de alegría su percepción, y otras, de tristeza; a veces se lo percibe en el recuerdo, y otras, en un sueño. Tales percepciones son lo que importa, y todas son fenómenos de la conciencia que la revelan como un sistema complejo de experiencias fenomenológicas, difíciles de explicar y describir. La fenomenología demostraba, pues, la complejidad y sutileza de la conciencia, y con ella la de nuestras percepciones del mundo.

Husserl aportó la idea del método fenomenológico, pero su tarea de conocer por este medio el mundo de la realidad y el de la conciencia era infinita. Para este pensador la filosofía terminó por ser un constante desbrozar caminos, igual que también lo sería para Heidegger, su continuador. Habiendo descubierto el torrente imparable e inabarcable de la conciencia, estimó que era imposible establecer reglas fijas para ella o instaurar un dogma que la abarcase por entero. Abrumado por el incesante río de la riqueza que encerraba la conciencia, Husserl acabó por reducirla a una especie de yo trascendental que se hallaba más allá de ella y la sostenía, algo que atentaría contra su principio metodológico de no

hacer distinciones entre fenómenos empíricos y fenómenos trascendentales.

El viejo profesor parecía cifrarlo todo definitivamente en ese «yo» trascendental que tanto podía ser un yo al estilo del de Fichte como el propio Dios creador; se trataba pues, de una especie de recipiente que contenía la conciencia, algo que traicionaba sus ideas primitivas, las cuales postulaban que dicha conciencia no podía estar contenida en algo concreto. Tal yo sería en último término una especie de sustancia en la que todo cambiaría sin modificarse ella misma, de la que «brotaría el mundo»; algo ilógico tratándose de la conciencia intencional que ve el mundo como un milagro inexplicable que surge en ella.

UNA PERSPECTIVA ORIGINAL, UN PROFESOR PECULIAR

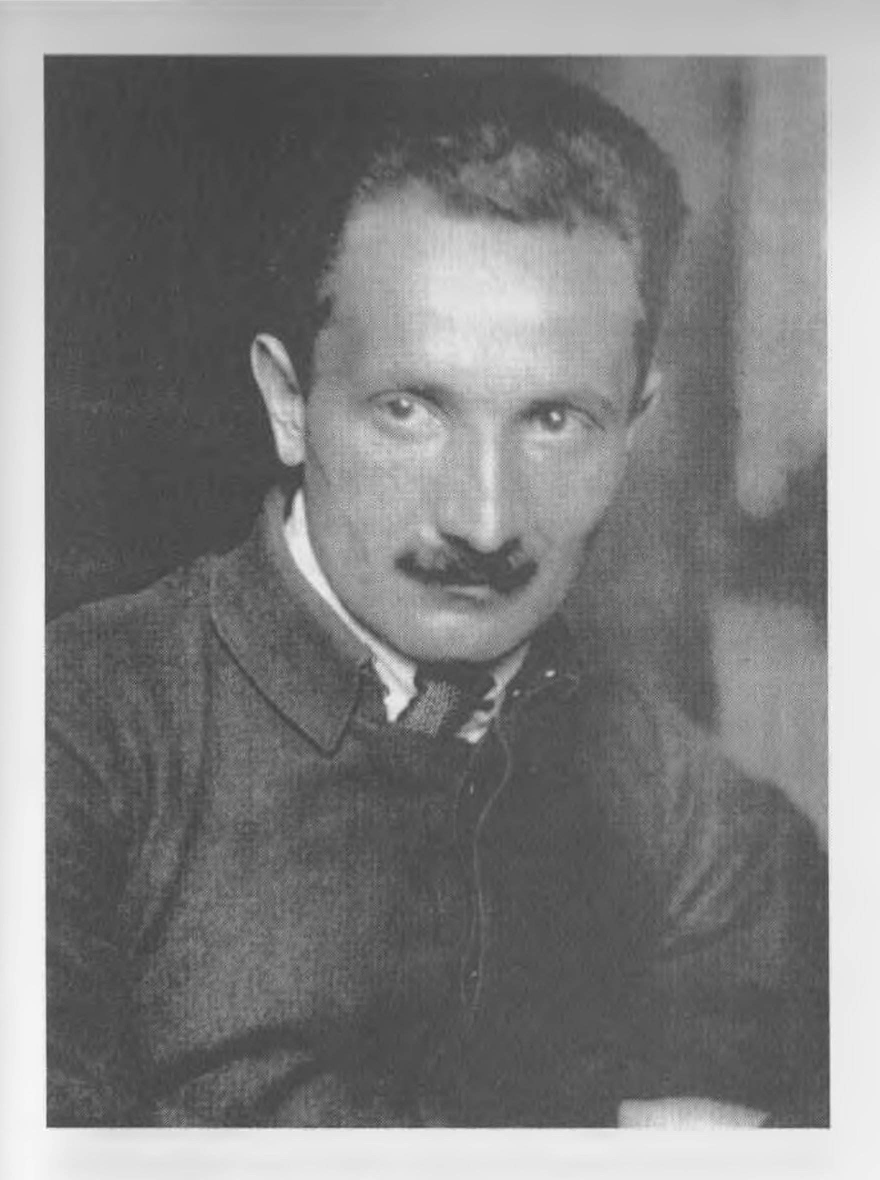
Heidegger quedó fascinado por las enseñanzas de Husserl y su método. En 1918 trabajó junto a él personalmente como ayudante en Friburgo y se mantuvo a su lado hasta que en 1923 obtuvo un contrato como profesor titular en la Universidad de Marburgo. Durante esos cuatro años su interés principal se centró en la aplicación de la fenomenología en sus propios estudios filosóficos. Heidegger impartía lecciones bajo el título general de «La idea de la filosofía y la concepción del mundo»; en ellas se mostraba adepto a la fenomenología al disertar ante sus estudiantes sobre conceptos de moda en el mundo intelectual de aquel tiempo, traumatizado por los horrores de la Primera Guerra Mundial, tales como «vida», «vivencia», «existencia» y «muerte», aunque desde una nueva perspectiva, ya que aplicaba el método del nuevo mirar fenomenológico al hecho en sí de estar vivos y a la existencia como algo perteneciente a cada hombre con-

creto. Procuraba que los elementos más cercanos, la cátedra desde la que dictaba sus clases o los pupitres de los alumnos, cobrasen una nueva intensidad en tanto que cosas inmersas en un mundo por descubrir; había que olvidar los prejuicios y comenzar a filosofar, no ya ni siquiera acerca de la vida, sino desde «la vida misma».

> Hay que comprender los fenómenos de la vida sin prejuicios, los hechos desnudos de la vida fáctica.
>
> *Los problemas fundamentales de la fenomenología*

El filósofo prometía mucho a sus alumnos; según testigos de sus clases, analizaba hasta la exasperación y con suma pedantería los más pequeños hechos evidentes, pero después solía dejarlos pendientes de una respuesta final que nunca llegaba o que se producía en forma de un aserto enigmático: profesaba ya una costumbre desconcertante que se haría proverbial, la de dejar demasiadas cosas en el aire. Semejante proceder lo censuró el filósofo y psiquiatra Karl Jaspers (1883-1969), quien trabó una intensa amistad con Heidegger a principios de la década de 1920, anotando: «Parece percatarse de lo que aún no ha visto nadie, pero enseguida nos deja en la estacada. Con él, uno se halla siempre, de un tropezón, en el absurdo». Heidegger diría que él llevaba el acto de pensar al límite, pero se dedicaba más a esbozar preguntas que a responderlas: la marca característica también de su filosofar futuro.

Heidegger impartió igualmente una serie de exitosas lecciones sobre Aristóteles y la ontología, en las que se preguntaba: ¿Qué era el ser para Aristóteles? ¿Qué lo diferencia de los entes? ¿Podemos conocerlo? Aunque en vez de exponer las teorías del propio Aristóteles, hacía suyos los mismos problemas que acometió el Estagirita tratándolos de manera fenomenológica como si hubieran surgido por primera vez y estuvieran pendientes de respuesta. Tal modo de enseñar



Heidegger en 1920, al comienzo de su brillante carrera docente. Con su extrema erudición, deslumbraba a los alumnos con las reinterpretaciones de términos basándose en etimologías y traducciones propias llenas de originalidad. Lo cierto era que los estudiantes quedaban obnubilados frente a su saber a pesar de que sus enseñanzas se situaban más allá del actuar práctico. Para Heidegger, la filosofía es la reina de los saberes, pero no es equiparable a la ciencia, que aporta resultados cuantificables. «La ciencia no piensa», solía afirmar; solo lo hace la filosofía.

filosofía —tratar los problemas de los filósofos del pasado como novedosas cuestiones todavía sin resolver a pesar de la historia que mediaba entre ellos y el presente— era absolutamente innovador y ello hizo crecer la fama de Heidegger entre los estudiantes. Poco a poco se propagaba el rumor de que era el profesor más interesante de cuantos entonces enseñaban en las universidades alemanas; comenzaban a conocerlo ya como «El mago de Meßkirch».

Por lo demás, el profesor Heidegger era un «original» propiamente dicho, puesto que también gustaba de asistir a sus clases vestido de manera informal, a menudo luciendo el traje típico de los campesinos de su tierra: pantalones de cuero cortos y chaquetas alpinas de piel con botones de asta de ciervo; y, en ocasiones, llevaba ropa de esquí, pues era un deporte que le encantaba practicar en invierno. Ese dinamismo raro de ver en la universidad resultaba muy atractivo para la gente joven, harta de la seriedad académica de los profesores convencionales.

EL REY OCULTO DEL PENSAMIENTO

En junio de 1923, y gracias a la intercesión de Husserl ante el neokantiano Paul Natorp —profesor de filosofía en la Universidad de Marburgo—, se propuso a Heidegger para un puesto de profesor extraordinario en Marburgo. Su manuscrito titulado *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Información de la situación hermenéutica* —un compendio de sus lecciones y de sus particulares hallazgos filosóficos— había producido una gran impresión en el mismo Natorp y en Nicolai Hartmann, otro conspicuo profesor perteneciente a la llamada «Escuela filosófica de Marburgo». La «originalidad, profundidad y severidad» de lo expuesto en el mencio-

nado trabajo los convencieron de que su autor se convertiría con el paso del tiempo en uno de los filósofos más importantes de Alemania.

Heidegger trabajó y residió en Marburgo desde el otoño de 1923 hasta la primavera de 1928, cuando regresó a Friburgo llamado para ocupar la cátedra vacante que había dejado Husserl. Estos años de docencia en Marburgo fueron de extraordinaria brillantez y contribuyeron a afianzar su fama futura. Heidegger no publicó nada de renombre entonces; se centró por completo en preparar sus lecciones. Los manuscritos de las lecciones de aquella época, publicados en sus *Obras completas*, dan fe de su fabulosa riqueza interpretativa, así como del camino original que estaba siguiendo su evolución intelectual.

En 1924, en plena racha de éxito y efusividad creativa, Heidegger conoció a su joven alumna judía Hannah Arendt (1906-1975). Ella acababa de llegar a Marburgo para estudiar filosofía, atraída por la fama del profesor. Enseguida se enamoró de la joven y poco después consiguió que fuera su amante. Por cierto que la muchacha no fue la primera ni la única; se sospecha que al mismo tiempo mantenía una relación amorosa con Elisabeth Blochmann, una amiga de Elfride. Más adelante, Heidegger tendría otros *affaires* amorosos que han salido a la luz recientemente. Al parecer, su poderosa fuerza intelectual resultaba fatal para ciertas mujeres atraídas por el pensamiento.

Hannah Arendt, que llegó a ser una renombrada filósofa y politóloga, perteneció a una generación excepcional de alumnos de Heidegger. Muchos de ellos desempeñarían importantes papeles intelectuales en el siglo XX, como Hans-Georg Gadamer, Karl Löwith, Hans Jonas, Herbert Marcuse, Helene Weiß o Günther Anders. Y no fueron solo alemanes los que acudieron a sus clases; también llegaron a Marburgo y

más tarde a Friburgo alumnos de Inglaterra, Italia y Japón, o españoles como el filósofo Xavier Zubiri.

Arendt rememoró la fascinación que Heidegger ejercía por medio de sus clases en una célebre conferencia pronunciada en 1969 en conmemoración de los ochenta años de su antiguo profesor:

> Los jóvenes de aquella época oscura de la República de Weimar, decepcionante por su miseria moral y abrumada por el anhelo de reorganización tanto como por el ansia de nuevas expectativas, susurraban que había aparecido alguien dentro del mundo académico filosófico alemán que no se limitaba a transmitir la letra muerta de sus predecesores, sino que enseñaba verdadera filosofía, puesto que enseñaba a filosofar.

Husserl y Jaspers tenían entonces fama de ser profesores innovadores y a ellos vino a unirse Heidegger, aunque pronto los superó en fama. Los alumnos lo denominaron enseguida «el rey oculto del pensamiento».

Siguiendo la estela marcada por Husserl, el nuevo profesor sabía ir a «las cosas mismas» y —según Hannah Arendt— era capaz de distinguir con certeza entre la mera erudición y lo verdaderamente pensado, «eso que le importa al hombre porque piensa, y no desde ayer u hoy, sino desde siempre».

El rumor que se difundía entre los estudiantes acerca de la magia de Heidegger decía, en palabras de Arendt:

> Hay una persona que descubre de nuevo el pasado, precisamente porque para esta persona se ha roto la continuidad con la tradición. Técnicamente decisivo era, por ejemplo, que no se hablase sobre Platón ni se expusiera su teoría de las ideas, sino que durante todo un semestre se siguiese y se cuestionase un diálogo paso a paso hasta que no quedara



PENSAR LOS TOTALITARISMOS

Nacida en Hannover en 1906, Hannah Arendt, en la imagen, en 1944, es una de las grandes y más influyentes politólogas del siglo xx por su investigación sobre las causas del nazismo, el estalinismo y el Holocausto. En su juventud acudió a la Universidad de Marburgo para estudiar con Heidegger (ambos mantuvieron una relación sentimental que se prolongó durante casi cuatro años) y luego se matriculó en la Universidad de Heidelberg, donde Karl Jaspers dirigió su tesis sobre el concepto del amor en san Agustín. Cuando los nazis llegaron al poder, sufrió persecución por ser judía y tuvo que exiliarse a Estados Unidos. A partir de este momento, desarrolló su carrera en diferentes instituciones de su país de acogida y fue la primera mujer en enseñar en la Universidad de Princeton. Arendt falleció en Nueva York en 1975.

ya nada de una doctrina de hace miles de años, sino el más excelso problema contemporáneo.

Y, en definitiva, continuando con aquel rumor estudiantil, Arendt concluía:

> El pensamiento ha vuelto a vivir, los tesoros culturales del pasado, que creíamos muertos, son expresados de forma que dicen cosas completamente diferentes a las que se habían dado por supuestas. Hay un maestro, quizás el pensamiento pueda aprenderse.

Heidegger pensaba no *sobre algo* sino *algo*, he ahí que reviviera la filosofía con su método de pensar los conceptos del pasado desde el momento presente, desde «la facticidad» de la vida —añadía Arendt— que supone actividad, progreso y desarrollo constantes. En efecto, una «filosofía de la acción y la facticidad» era lo que proponía Heidegger: regenerar los conceptos que parecían muertos y enterrados convirtiéndolos en vivencia presente para los alumnos.

UNA FILOSOFÍA NUEVA

Heidegger comenzó su actividad docente en Marburgo con unas lecciones tituladas «Introducción a la investigación fenomenológica»; las aprovechó para exponer su propio método fenomenológico y exponer sus críticas a Husserl, sobre todo, en lo referido a su idea de conciencia y del supuesto sujeto trascendental que la sostiene. Heidegger no creía en una construcción semejante.

De este modo, Heidegger irrumpió en la historia de la filosofía distanciándose de todos sus predecesores, entre otras

cosas, a causa de sus inusuales críticas de conceptos tradicionales filosóficos tales como los de «conciencia» y «yo» o el de «sujeto trascendental»; a la vez, se distanció de posturas materialistas e idealistas. Partiendo de una base fenomenológica al aceptar el lema radical de Husserl «ir a las cosas mismas», Heidegger «quebró» lo conocido hasta entonces en la historia de la filosofía para partir desde cero con un concepto fundamental que no definió como «sujeto» o «yo», sino como *Dasein*, término que significa lo que está aquí o ahí, el ser humano existente. No es un «sujeto» que se defina como opuesto a un «objeto»; tampoco es una «conciencia» que interactúa con el mundo sosteniéndolo o fundándolo.

> La filosofía es el saber sin provecho, pero señorial.
>
> CUADERNOS NEGROS

Como veremos en los capítulos siguientes, el *Dasein* está en el mundo, es «arrojado» a él desde su nacimiento; en sí mismo lleva el ser y también la nada, puesto que para Heidegger (al menos para el de la primera época), «nada» y «ser» son lo mismo en cuanto se diferencian de lo «ente»: no son lo ente (o los entes en general). Desde este punto de vista, el *Dasein* estaría sostenido en la nada; es decir, sus únicas andaderas serán las de la propia existencia; a partir de ahí interactuará con el mundo, que es tan «real» como él mismo.

Heidegger inició la gestación de estos conceptos en Marburgo, donde llevó a cabo una actividad febril. Así, tras sus primeras lecciones sobre la investigación fenomenológica, siguieron las dedicadas a Aristóteles y el *Sofista* de Platón, seguramente las mismas que tanto recordaron Arendt y Gadamer. Luego, organizó seminarios sobre Kant y Leibniz; impartió lecciones sobre «Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua» y la «Historia de la filosofía desde Tomás de Aquino a Kant», y también otras sobre «Los problemas fundamentales de la fenomenología», en las que ya apuntó

las ideas anteriormente citadas y que entrarían a formar parte de una obra que estaba gestándose en aquella época: *Ser y tiempo*. Con ella, el famoso profesor se proponía dar respuesta a la cuestión filosófica que lo tenía obsesionado desde su juventud: ¿Qué es el ser? ¿Qué diferencia hay entre este y los entes?

Capítulo 2

EL OLVIDO DEL SER Y LA ANALÍTICA DEL DASEIN

Ser y tiempo fue una obra inacabada pero portentosa. En ella, Heidegger interrogó al hombre —o Dasein— por el ser, porque él es el único existente al que se le puede plantear esa pregunta. A la vez, el filósofo reveló la estrecha unión de ser, existencia, finitud y temporalidad.

Heidegger reiteró en numerosas ocasiones que el verdadero pensador es quien ha sido señalado por el destino para pensar un único pensamiento, y que tal pensamiento versará sobre *el ente en su totalidad*, es decir, sobre la existencia en general. Añadía que los escritores y los investigadores, en cambio, «tienen muchos, muchísimos pensamientos, ocurrencias, que pueden aplicar a la tan apreciada realidad», pero dichos pensamientos y ocurrencias solo serán valorados por su capacidad de aplicación y por nada más. Igualmente sostuvo durante toda su vida que los verdaderos *pensadores* no buscarán «ser prácticos», sino la comprensión del todo en su conjunto, al revés que los científicos, quienes se prestan a comprender parcelas de la realidad. Los verdaderos pensadores, aseguraba, son monotemáticos y «unilaterales», y adoptaron esa característica desde los albores de la historia del pensar, tal como la expresaba una máxima de Periandro de Corinto —uno de los «Siete Sabios» de Grecia— que reza: «Toma a tu cuidado el ente en su totalidad». Este mismo fue también el lema de Heidegger. Su única preocupa-

ción la constituía el ser y, con ello, ese «tomar a su cuidado la totalidad del ente», de lo que *es*.

En 1969, en un programa sobre su filosofía emitido por la cadena de televisión alemana ZDF, al preguntarle si podría resumir su pensamiento esencial, Heidegger respondió: «El pensamiento fundamental, objeto de mis reflexiones, es precisamente que el ser o, lo que es lo mismo, la *apertura* del *ser necesita* al hombre, y al contrario, que el hombre es solo hombre en tanto que está en la apertura del *ser*». Para entender semejante respuesta es necesario conocer qué pensaba Heidegger sobre el ente humano y acerca del ser en general. Sin embargo, Heidegger no fue un filósofo de respuestas claras, sino más bien esotéricas; sus respuestas son oscuras y susceptibles de interpretación. Como gran admirador del pensador presocrático Heráclito de Éfeso, denominado «el Oscuro» por sus asertos paradójicos, también él afirmó que la claridad estilística no garantiza que se haya expresado lo más importante. En su obra *Aportes a la filosofía* (1936-1939) anotó este pensamiento radical: «El hecho de hacerse comprender es el suicidio de la filosofía». Con ello demostró su rebeldía para con el imperativo de la claridad a toda costa, exigida para los filósofos por Schopenhauer.

Aun así, lo cierto es que Heidegger pasó toda su vida activa de filósofo tratando de expresar lo indecible bien sirviéndose del lenguaje cotidiano, bien con nuevos términos lingüísticos. Pretendía expresarse en su alemán natal como lo hicieron los antiguos griegos, que con su lenguaje dieron pie a la filosofía. Quiso ser tan claro o tan oscuro como ellos en la búsqueda del ser, y para ello trató de que su idioma materno «hablara en griego». Esta es la razón de que retorciera y estrujara las palabras y los términos alemanes hasta que dijeran lo más parecido a lo que él quería

expresar. De ahí que el lenguaje de Heidegger sea tan peculiar y extraño para alguien que no hable el alemán, y que esta dificultad se note especialmente en las traducciones a otros idiomas.

PLANTEAMIENTOS INICIALES

Una parte sustancial de la filosofía de Heidegger se concentra en *Ser y tiempo*, libro cuya elaboración data del período comprendido entre los años 1920 y 1925. El antiguo alumno de Heidegger y filósofo Karl Löwith (1897-1973) afirmó certeramente que se trata de una obra «radical y patética, impulsada por una apasionada seriedad». En ella, su autor dio una visión nueva —que pretendía ser objetiva y fría— del ser humano por la que adquirió una fama inmediata; pero no era precisamente esta la intención del libro, que pretendía algo distinto: plantear el problema del «olvido del ser», preguntar por el «ser de los entes» y hallar un respuesta a tan crucial interrogante.

Al inquirir por el ser —¿qué es ser?— se unía otro problema que entraba en juego en la reflexión de Heidegger: el tiempo. Desde sus primeros años como fenomenólogo se había interesado por ello. ¿Qué relación guarda el tiempo, la «temporalidad» —según el lenguaje heideggeriano— con el ser? El filósofo no dudaba de que debía de darse alguna relación entre el ser y el tiempo, y descubrirla fue para él un imperativo. De ahí proviene el título de la obra. Entre el ser y el tiempo se encuentra el hombre, un ente a su vez temporal y uno que en sí mismo tiene un gran conocimiento del ser, porque según Heidegger, es «el único ente al que en su ser le va el ser».

«Gran torso» llamó la filósofa y mística carmelita Edith Stein (1891-1942) a *Ser y tiempo*, una obra inconclusa. Apar-

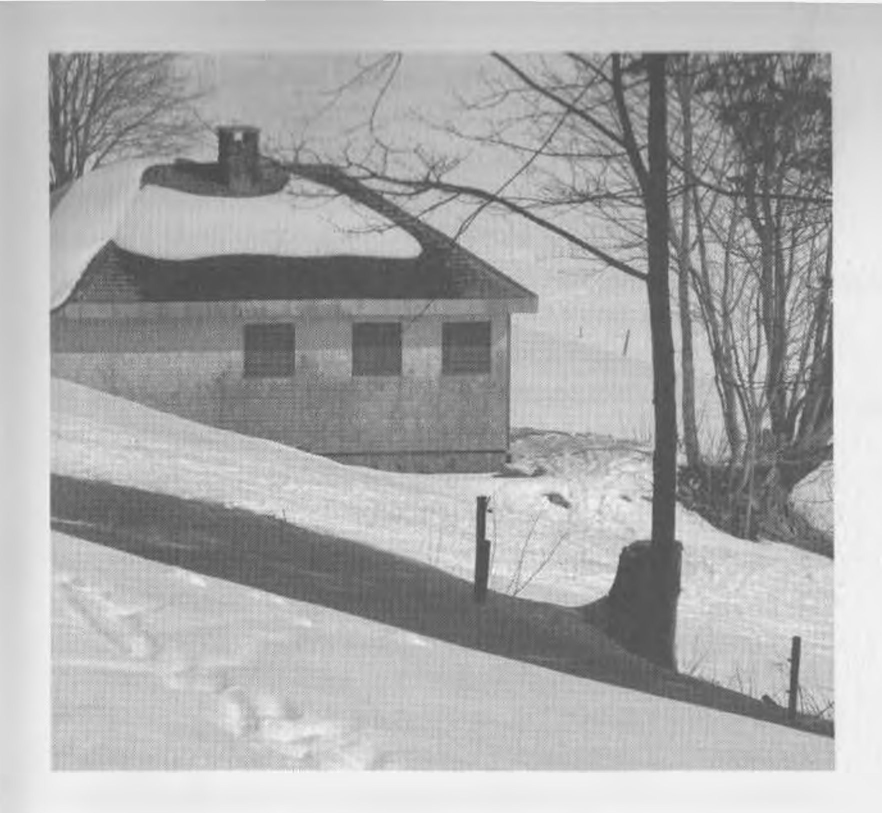
te de la «Introducción», Heidegger solo dio a la imprenta dos largos apartados completos (la primera y la segunda sección) que pertenecían a una sola de las dos partes que tenían que componer el trabajo. Aunque dejó trazado un plan de lo que debía ser la obra entera, nunca lo llevó a término.

Heidegger había terminado algo más de un tercio de este plan cuando Husserl le pidió que diera algún trabajo a la imprenta, pues estaba en juego la cátedra en Friburgo que él dejaba vacante debido a su jubilación. A toda prisa, Heidegger preparó el manuscrito para la imprenta y en la primavera de 1927 apareció publicado con el rótulo de *Ser y tiempo. Primera parte* en los *Anales de filosofía e investigación fenomenológica* de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo (vol. VII) y, al mismo tiempo, como libro independiente. En 1928 Heidegger ocupó la cátedra de Husserl, lo que lo aseguraba de por vida como profesional de la filosofía.

La pretensión, muy concreta, del ambicioso proyecto de *Ser y tiempo* la describió Heidegger al comienzo del libro: «Plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser». Un fragmento del *Sofista*, de Platón, servía de lema a la obra:

> Puesto que nosotros estamos en un aprieto, mostradnos en forma adecuada qué queréis manifestar cuando mencionáis «lo que es»; es evidente que se trata de algo que vosotros conocéis desde hace mucho, y que nosotros mismos comprendíamos hasta este momento pero que ahora mismo nos pone en dificultades.

Heidegger partía de este texto para presentar las cuestiones que lo atraían e intranquilizaban: ¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que queremos decir con la palabra «ente»? ¿Sabemos qué queremos decir cuando afirmamos de algo «que es»? Lo mismo valdrá para la pregunta



UN ESPACIO PARA PENSAR

Desde el verano de 1922, cuando Heidegger se mudó a la cabaña de esquí, expresamente construida para él, en Todtnauberg —pequeña localidad cercana a Friburgo de Brisgovia— halló allí un lugar para preparar sus clases y escribir la mayor parte de sus obras. A Heidegger le gustaba permanecer en la «provincia», lejos del ruido universitario. Prefería estar a solas o hablar con los campesinos, a los que consideraba «más inteligentes que muchos catedráticos». En la cabaña (en la imagen) pasó gran parte de su tiempo durante los negros años del nazismo y la posguerra; allí acudió una y otra vez durante más de cinco décadas a fin de hallar la paz necesaria para concentrarse y reflexionar sobre el ser. Con el tiempo esta pequeña construcción de madera llegó a ser una de las cabañas más célebres de la historia de la filosofía, comparable a la de David Henry Thoreau en Massachusetts y a la de Wittgenstein en Noruega.

por el sentido del ser, ¿qué sentido, qué significado tiene para nosotros decir *ser*?, se preguntaba, y concluía: «¿Acaso estamos hoy *en un aprieto* por no entender la expresión *ser*? En modo alguno. Así es que, ante todo, hay que volver a despertar la comprensión del sentido de esta pregunta».

Ser y tiempo albergaba también un segundo propósito; en palabras de su autor: «La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general». Este planteamiento era ya una tesis de la que se extrae que el ser es inseparable del tiempo, y que cualquier explicación del ser habrá de hacerse desde el horizonte del tiempo. El libro publicado y el plan entero inconcluso trataban de demostrarlo minuciosamente.

LA PREGUNTA POR EL SER

Heidegger fue categórico al afirmar: «Hoy se ha olvidado la pregunta por el ser». Parece que todo el mundo sabe qué dice cuando se refiere al ser —añadía— pero no es así en absoluto, hay que volver a plantear la pregunta. Según él, tres fueron los prejuicios que impidieron formular dicha cuestión con toda propiedad desde tiempos ancestrales. En primer lugar, se supone que «ser» es el concepto más general de los que existen; por ello suele creerse que se trata de un concepto vacío y que no necesita definición. Sin embargo, era precisamente el ser lo que buscaron los filósofos antiguos, Platón, Aristóteles y todos sus predecesores; lo buscaron como aquello que estaba oculto y que era necesario desocultar. «Nada de engaños», pues, añadía Heidegger: a pesar de su generalidad, el concepto de ser continúa siendo el más desconocido y oscuro de cuantos existen. El segundo prejuicio sostiene que el concepto de ser es indefinible. Si

lo definiésemos, solo lo haríamos de manera tautológica, es decir, partiendo desde lo que se pretende definir, pues se diría: *ser es lo que es*. Y en modo alguno puede reducirse el ser a una entidad concreta, un ente, *lo que es*. Lo único que puede inferirse de semejante definición errónea será que el ser no es un ente. Pero la imposibilidad de definir el ser no invalida la pregunta por él, aseguró Heidegger.

Actualmente no sabemos qué queremos decir cuando decimos *ser*.

SER Y TIEMPO

Finalmente, el tercer prejuicio argumenta que el ser «es el más comprensible de los conceptos». En todo referirse a un ente cualquiera o a uno mismo se utiliza el concepto «ser», que es entendido «sin más». Todo el mundo entiende esto: «El cielo *es* azul» o «Yo *estoy* contento»; tanto como «Esto *es* un árbol». Mas dicha comprensión tan inmediata, tan diáfana, tan llana y cotidiana demuestra únicamente la incomprensibilidad del concepto *ser*. Una de las tesis más reiteradas de Heidegger añadirá que aunque «vivimos en medio del ámbito de la comprensión del ser no lo comprendemos en absoluto», puesto que «lo más cercano y aparentemente más claro es también lo más lejano y lo más oculto»; y esto es lo que sucede con el ser, «el concepto más oculto».

Para establecer la pregunta por el ser primero había que ir a buscar la respuesta en la dirección correcta, interrogar a un ente que ya poseyera en sí una «cierta comprensión previa» de lo que es el ser, aunque no supiera definirlo con certeza. Tal ente es la criatura humana, puesto que es la única que «se mueve y habita» en el ámbito de «cierta comprensión del ser». «El *ser* del ente no "es" un ente», afirmó Heidegger, de ahí que sostenga que responder acerca del *ser* de ningún modo tiene que ver con «contar historias»; no basta señalar un ente o más como definición del ser. No

serán válidas, por lo tanto, afirmaciones del tipo: «El ser es Dios», o el ser es «cada una de las Ideas inmutables de las cosas», puesto que sería responder a la pregunta por el ser de los entes nombrando más entes, por muy magníficos y excelsos que sean. La pregunta requiere una respuesta que nos traslade más allá del ente; sin embargo, este concepto es muy extenso. Según Heidegger:

> *Ente* es todo aquello sobre lo que hablamos, de lo que opinamos, aquello con respecto de lo cual nos comportamos de una manera u otra; ente es también qué y cómo somos nosotros mismos. El *ser*, en cambio, está en el «qué es» y el «es así», en la «realidad», en el «tener delante», en «lo que consta», que «persiste», en la «validez», en el «estar aquí», en el «hay».

El lenguaje es capaz de nombrar al ser tanto como a los entes; el lenguaje sí entiende del ser, lo presupone como existente, por eso no lo define. El lenguaje es propiedad de la criatura humana, en la que se encuentran ente y ser. Ella misma es un ente que está determinado por el ser; además, es consciente de tal unidad al poseer en sí la mencionada precomprensión del ser. De manera que solo el hombre alberga en su interior el lugar del inicio, la salida desde la que ha de partir el camino a la comprensión del ser. Entre sus características y sus múltiples posibilidades, dirá Heidegger, el ente humano posee la *posibilidad de ser*.

A partir de esta respuesta, *Ser y tiempo* abre nuevas perspectivas. Su autor aparta de momento la sempiterna pregunta por el ser para mirar con detalle el ente al que quiere interrogar. Usando el método fenomenológico que consiste en ir directamente a las cosas mismas, Heidegger se enfrentará por primera vez al ente humano.

EL CONCEPTO DE «DASEIN» O «SER-AHÍ»

En su conferencia «Prolegómenos para una historia del tiempo» (1925), Heidegger afirmaba que la fenomenología le había enseñado a «desprenderse de los prejuicios, atender al simple ver y retener lo visto sin formularse la curiosa pregunta de qué es lo que había que hacer con ello». La objetividad del fenomenólogo había que lograrla desprendiéndose de «lo artificial» que centra el interés del ser humano, de «lo falso» y de la «charlatanería envolvente de los otros». Esto lo aplicó Heidegger en su análisis del ser humano, que él denominó *Dasein*.

Al indagar sobre el qué del ente humano, Heidegger pretendía verlo con una mirada limpia de prejuicios e ideas preconcebidas. Al prescindir del vocablo alemán *Mensch*, equivalente al genérico «hombre» castellano —que tanto sirve para designar al varón como a la mujer—, prescindía de todo lo que la historia de la filosofía, la psicología y la antropología pensó y estableció sobre el hombre. Su pretensión era mirarlo de nuevo como un fenómeno, tratarlo de la manera más objetiva posible al tiempo que *deconstruir* el término conocido y común. Con el nuevo nombre quedaba patente el rechazo de lo aprendido y el nuevo comienzo desde una nueva mirada.

Dasein significa en alemán «existencia», pero Heidegger le daba un sentido más amplio: «Este ente que somos siempre nosotros mismos y que, entre sus posibilidades de ser, posee también la posibilidad del preguntar, lo llamamos *Dasein*». Heidegger entendía el término «existencia» en el sentido que le dio Kierkegaard: lo real y no ideal. El hombre en tanto que Dasein es un existente real. Dasein somos cada uno de nosotros en tanto que estamos aquí en la Tierra. No hay «muchos» Dasein, sino solo el *que es mío*. La pregunta

por el ser no va dirigida más que a cada uno de nosotros en tanto que seres individuales y existentes, no a un conjunto genérico, sino a cada ente humano concreto, a cada Dasein.

El *Da* (aquí/ahí) del término Dasein se refiere a un aquí o ahí y un ahora temporales y concretos, reales y «mundanales» y no ideales. En cuanto a *Sein* (ser), remite al ser (*humano*) que existe y se encuentra en el «aquí» o el «ahí»; Dasein significa, pues, «el aquí o el ahí del ser», también «aquí o ahí [*Da*] está o hay ser [*Sein*]». En castellano la traducción más común del término ha sido «ser-ahí», dando a entender que el ser está ahí, «arrojado» a la existencia, como veremos más adelante. Pero como son posibles otras traducciones («estar aquí», «estar ahí») ha terminado por imponerse dejar el término en alemán, sin traducir.

Lo importante es saber que con la designación de Dasein Heidegger quiso desligarse del concepto genérico «hombre» que tantas connotaciones preconcebidas llevaba consigo, y enfrentarse con el ente humano como si fuera por primera vez con el propósito de interrogarlo por el ser. Antes de emprender esta tarea interrogatoria, Heidegger se preguntó: «¿Cómo es este Dasein desde el punto de vista de su ser?».

En primer lugar, el filósofo advirtió que el ente humano destaca por algo que lo diferencia de todos los demás entes: está constituido por una manera de ser «óntica» (relativa a su entidad), aunque no es como los demás entes (no es igual que un gato, tampoco como un árbol, ni puede equiparárselo a una casa o a una idea). Es diferente de todos ellos porque tiene una relación con el ser de la que carecen los demás entes; según Heidegger, el Dasein es el único ente al que, tal y como ya se ha apuntado previamente, «en su ser le *va* este ser mismo». El filósofo lo explica con una terminología ciertamente chocante, ya que afirma que el Dasein posee la capacidad distintiva (óntica) de comprender su ser, por

eso, desde este punto de vista será, además, «ontológico». Al preguntar por el ser —aunque sea del propio ser—, este ente al que «en su ser le va el ser» trasciende lo meramente «ente» y remite a un punto de vista universal, «ontológico».

Al Dasein le va el ser, o lo que es igual, le importa su ser, pero ¿qué es este *ser que le* va al Dasein, esto que le interesa más que ninguna otra cosa? Heidegger explicó que es la «existencia». Con esto consiguió una de sus definiciones más logradas, que influyó de manera radical en el movimiento intelectual del existencialismo posteriormente puesto de moda por Sartre. Hela aquí: «Ese ser mismo con respecto del cual el Dasein puede comportarse de una u otra manera, nosotros lo denominamos existencia».

El Dasein está aquí, en el mundo, en tanto que existe; está aquí «al modo de la existencia», dirá Heidegger. Solo porque existe está aquí y solo por eso puede ocuparse de ser y de preguntar por el ser. También el propio ser, como se ha apuntado anteriormente, es existencia; no es estático sino existente. Con esta afirmación Heidegger rompió con la tradición metafísica que consideraba al ser como una entidad más allá de toda vida. Dasein y ser están inmersos en la existencia y, como veremos más adelante, también lo están en el tiempo.

EL ANÁLISIS FUNDAMENTAL DEL DASEIN

Multitud de lectores de *Ser y tiempo* olvidaron el motivo esencial que llevó a Heidegger a escribir este libro inacabado —el olvido del ser y la pregunta por el ser— y solo se quedaron con la novedad —de verdad lo era— del «análisis fundamental del Dasein» que se extiende por la mayor parte del libro. Este análisis se leyó como una descripción del ser humano, caracterizado como «ser para la muerte», «caído»,

«abierto a todas las posibilidades» de ser, angustiado por la nada, etc. Pero la intención de Heidegger no fue proponer una nueva descripción psicológica del ser humano, sino desechar toda la nomenclatura filosófica que había caracterizado al hombre como «ser racional», «yo pensante» o «sujeto» y empezar a verlo con nuevos ojos, libres de prejuicios que impidieran mirarlo desde un punto de vista nuevo y fenomenológico. En el empleo de este método, fue más allá que Husserl, puesto que Heidegger apremió no solo a ver las cosas y los fenómenos desde la más absoluta inocencia, sino también a crear un nuevo lenguaje para describirlos.

Soslayando todos estos términos conocidos que caracterizan al ser humano y sus modos de ser, Heidegger propuso nuevas denominaciones y nuevas maneras de ver a este ente «al que en su ser le va el ser». Llamó «análisis existencial del Dasein» a la indagación filosófica y fenomenológica de las estructuras fundamentales que lo caracterizan como existencia, es decir, al esqueleto constitutivo y esencial de esa manera de ser que es propia del ente humano. El Dasein, en su ser fundamental, es radicalmente distinto al de los demás entes, que se diferencian de aquel porque no poseen existencia, sino únicamente «presencia».

Los entes en general, exceptuando al existente humano, se definen ontológicamente (desde el punto de vista de su ser) mediante las «categorías», un término acuñado por Aristóteles y recalcado por Kant. Las categorías son los modos más generales en que se determina el ser de los entes que pueblan la «realidad», lo que está «presente» en un sentido general. Según Heidegger, las categorías clásicas tales como «sustancia», «cualidad», «cantidad», «relación», etc., no son aplicables al Dasein, e igualmente rechazó adscribirlas al ser. A estas otras características esenciales que él propuso las denominó «existenciales». Los existenciales



En *Ser y tiempo* Heidegger estableció una estricta diferencia ontológica entre el Dasein y los demás entes, ya que solo el ente humano está determinado por lo que él denominó «existenciales».

son los fundamentos de la existencia humana como tal, del ente existente que pregunta por el ser, y hay que distinguirlos de las categorías; estas no se aplican al Dasein porque este no es una cosa entre cosas, no es un ente presente sino un ente existente. Los existenciales son descubiertos con el método adecuado para ello, el fenomenológico.

Heidegger inició el análisis del Dasein observándolo como si de un fenómeno natural se tratase y para ello empezó por mirarlo en su «cotidianidad» o en su «ser cotidiano»; no quiso analizar un Dasein alterado por una circunstancia determinada (una guerra, la riqueza o la pobreza, etc.), tampoco pensó en el ser-ahí de una persona concreta a la cual tomara como modelo. El análisis debía centrarse en el Dasein y su estado de absoluta normalidad, en la «medianía». Partiendo de tal medianía, «lo más cercano desde el punto de vista óptico», según Heidegger, «se llegaría a lo más lejano u ontológico, al ámbito del ser». ¿Qué descubrió Heidegger en su análisis del Dasein? Brevemente: una nueva visión del ente/ser humano, distinta de la tradicional definición de «animal

racional» aristotélica o de la *res cogitans* cartesiana, con las que estaba en desacuerdo por considerarlas solo definiciones parciales del hombre.

Los existenciales o estructuras del Dasein

Antes de ver la sorprendente definición heideggeriana del Dasein, nos referiremos a los existenciales o estructuras fundamentales del ser-ahí que Heidegger descubrió y detalló rigurosamente a lo largo de *Ser y tiempo* puesto que son imprescindibles para una correcta comprensión de aquella.

El más evidente de ellos es el «estar-en-el-mundo». El filósofo lo escribió con guiones a fin de mostrar la estrecha e indisoluble relación estructural y óntica entre ser-ahí y mundo. El Dasein está en el mundo y de esta certeza proviene todo lo demás; fuera de este fenómeno no hay nada (o está la nada, como se verá en el capítulo siguiente). El Dasein es mundano y el mundo «mundea» —en terminología heideggeriana— alrededor de él.

Este estar en el mundo del Dasein lo hace distinto del «sujeto» de la tradición filosófica, enfrentado al «objeto» como un opuesto. El Dasein, en tanto que existente, no puede contraponerse al mundo, porque lo «habita» y se ocupa de él en su modo de ser cotidiano al realizar las tareas diarias; interactúa con los objetos y las cosas del mundo y se preocupa por ellas («preocuparse por», «cuidarse de», constituye otro existencial importantísimo, como veremos más adelante). Sin embargo, el Dasein también se despreocupa o se desentiende de lo que lo rodea.

En todo caso su relacionarse con el mundo es siempre intenso, pero no es un analizar constante, como proponen las ciencias, ni un pensar profundo, como pronostica la filosofía. El

ser-ahí «está en» un entorno, «se encuentra» rodeado de cosas que según le convengan a sus planes se convierten en útiles o inútiles; tal que le presten un servicio o se lo impidan, cobran mayor o menor importancia. Al ser utilizadas para algo o para nada, pueden convertirse en «un destino» si de su uso depende realizar un trabajo u otro, un hecho afortunado o un hecho desafortunado, etc. En suma, el mundo le es familiar al Dasein, que se mueve en él como el pez en el agua; es su hábitat.

Otro existencial es el «estar-con». El ser-ahí, aunque *siempre mío* (existencial, también), posee la estructura constitutiva del estar con los otros. A pesar de que a veces se aísle y permanezca a solas, el Dasein lleva en su esencia esta característica: en el mundo hay otros hombres y mujeres, con los que puede o no relacionarse; el habla —otro existencial— le posibilita estas relaciones. Gracias al habla se comunica y conoce. En su conocimiento del mundo, el Dasein está condicionado siempre por los estados de ánimo —la manera de encontrarse (otro existencial)—; según esté animado o desanimado, en un estado de ánimo u otro, se enfrentará al mundo de una o de otra manera, conocerá de un modo u otro.

Heidegger explicó cada uno de los existenciales nombrados y otros tantos más con detalle en un esmerado alarde de investigación fenomenológica. En los dos apartados siguientes se analizan los que más han trascendido en el ámbito filosófico y fuera de él, los que dieron fama a Heidegger de indagador existencialista del ser humano.

El uno, propiedad e impropiedad, el estar arrojado y caído, la angustia

Heidegger caracterizó al Dasein como un *estar-en* y un *estar-con*, inmerso en el mundo de los útiles, y asimismo lo

entendió como un ente de escasa personalidad, diluida en el «uno» o el «se». Por lo general, mirado en su cotidianeidad, el ente humano no es un sujeto pensante o un yo trascendental, al modo en que lo postularon Descartes o Kant, sino algo más difuso: es lo que se piensa y se siente a escala general. La partícula alemana *man* que utilizó Heidegger para designar este existencial equivale al impersonal «se» castellano en las expresiones «se piensa», «se dice», «se comenta»; la partícula alemana también está presente en expresiones como «uno dice tal cosa», «uno cree en esto o aquello». En palabras de Heidegger: «El sí mismo del Dasein cotidiano es el *uno* mismo, que distinguimos del ser propio auténtico, esto es, de un sí mismo asumido por propio empeño». Es decir, el Dasein en su estado «natural» es pocas veces auténtico, «propio», ya que lo caracteriza una manera de ser dispersa y acomodada a la mediocridad de la mayoría.

Ser «propio» o «impropio», auténtico o inauténtico, es otro existencial que caracteriza al Dasein. Este puede asumirse por entero a sí mismo o no asumirse, permanecer diluido en el se, o forjarse una personalidad diferenciada de los demás. Lo más normal es que el Dasein permanezca en la mediocridad; sin embargo, hay posibilidades de que se asuma a sí mismo por entero y tome partido por la autenticidad.

Los existenciales del «cuidado» y del «ser para la muerte» tienen que ver con este asumirse o no asumirse por entero del Dasein. Antes de tratar de ellos, en el siguiente apartado, veamos ya la definición del Dasein a la que nos referíamos al comienzo y que Heidegger esbozó en el capítulo sexto de la primera sección de *Ser y tiempo*, con la que pretendió describir al ser-ahí en toda su complejidad: «La cotidianidad media del Dasein lo define como el es-

tar-en-el-mundo caído y abierto, arrojado y proyectante, al que en su ser en medio del "mundo" y en el ser/estar con los otros le va el más propio poder ser mismo». En otras palabras, el Dasein se halla en el mundo «al modo» (así lo dice Heidegger), de la *caída* y del *arrojamiento* —que está aquí caído y arrojado—; está abierto a las posibilidades que le ofrece un proyecto de futuro y para ello debe tener en cuenta a su ser y cuidar de él. Estar caído y arrojado son dos términos —muy famosos después de Heidegger— que no indican algo peyorativo, sino dos nuevos existenciales del Dasein. Estar caído y arrojado significa que está en el mundo sin remisión; no hay escape ni salida. El *Dasein* caído se halla constantemente en el modo de la impropiedad; es el Dasein entregado al «uno», dominado por la opinión reinante, la mentira y el engaño, el ansia de lucro, etc. El estado de caída, ónticamente descrito, remite a un Dasein, en palabras de Heidegger, «fundido en el ser/estar-con-los-otros» y conducido siempre por las habladurías, la urgencia de novedades y la ambigüedad. La autenticidad del Dasein será la salida de este estado, precisamente porque estructuralmente está caído puede dejar de estarlo y llegar a ser él mismo, «propio».

Hay otra característica ontológica del Dasein sumamente importante: el «estado de abierto» que le es consustancial. Aunque esté diluido en la generalidad de las opiniones, en la cháchara y en el discurso vano de la mayoría, el Dasein es el único existente que se interesa por entender su ser; en sí mismo posee la característica de su estar abierto a la comprensión del mundo y abierto, también, a comprenderse a sí mismo. Gracias a este estado, el Dasein puede «iluminar» su existencia en el sentido de que puede aclararse sobre ella; en otras palabras, puede ser «lúcido». Y aquí Heidegger recurrió a la metáfora latina que caracteriza al hombre como

lumen naturale, «luz natural». El modo de la apertura es, a su vez, el modo de la «iluminación»; el Dasein ilumina su entorno desde sí mismo, ilumina su «aquí». En la filosofía tardía de Heidegger esta iluminación y esta apertura del Dasein desempeñarán un papel muy importante al fundirse en un término clave: el de «claro», que analizaremos en los capítulos cuarto y quinto. Cuando el Dasein ilumina su aquí con el conocimiento es cuando deja de ser como los otros, diluidos en la mediocre medianía, y comienza a ser él mismo.

Nuestro estar en el mundo causa angustia.

SER Y TIEMPO

En este contexto del poder llegar a ser él mismo del Dasein aparecerá el existencial de la angustia. La angustia es distinta del miedo; este es siempre miedo de algo, pero la angustia es indeterminada y surge ante el hecho de estar aquí, en el mundo, y no solo por estar aquí, sino por tener que decidir. Heidegger tomó el término de Kierkegaard, filósofo que le dedicó un amplio estudio a la angustia y le dio sentido filosófico al considerar que es provocada cuando el ser humano toma conciencia de que está solo frente a la infinitud; es causada por el desvalimiento ante la totalidad y, en último extremo, frente a la posibilidad de la libertad. Heidegger concluyó, más allá de Kierkegaard, que es la aplastante realidad del estar-en-el-mundo lo que provoca el sentimiento de la angustia. El Dasein abierto se encuentra ante la posibilidad de ser o no ser, de ser auténtico o no serlo; la angustia lo atenaza, en primer lugar, por estar aquí, por no poder evadirse del aquí; en segundo lugar, por tener que decidirse a actuar o no actuar. El Dasein se angustia ante la libertad, frente al desarraigo que siente ante el todo que lo atenaza con su magnitud.

El filósofo judío Martin Buber (1878-1965) caracterizó a este Dasein de Heidegger como «el hombre al borde del abismo», sin apoyos; podríamos decir que es como un tra-

pecista sin red, que en cada salto se juega su ser. Es, también, el hombre que ha perdido a Dios y que clama a solas en el mundo. En suma, la angustia nace de esa soledad esencial, de la existencia y el existir como tales. Para Heidegger, existencia y esencia son equivalentes: la única esencia del ser humano es su existencia. Este no es un compuesto de cuerpo y espíritu, como quería la tradición filosófica clásica, sino un Dasein, un existente enfrentado a su destino, que consiste en un constante decidir o un no hacerlo; en ambos casos surge la angustia.

La angustia tiene, sin embargo, un efecto positivo: gracias a ella el Dasein toma conciencia de su mismidad. Este sentimiento actúa como *principio de individuación* porque obliga al Dasein a situarse frente a sí mismo y frente al mundo; de este modo se le revela su soledad y, a la vez, su integridad, ese *solus ipse* o ser para sí en tanto que ser único.

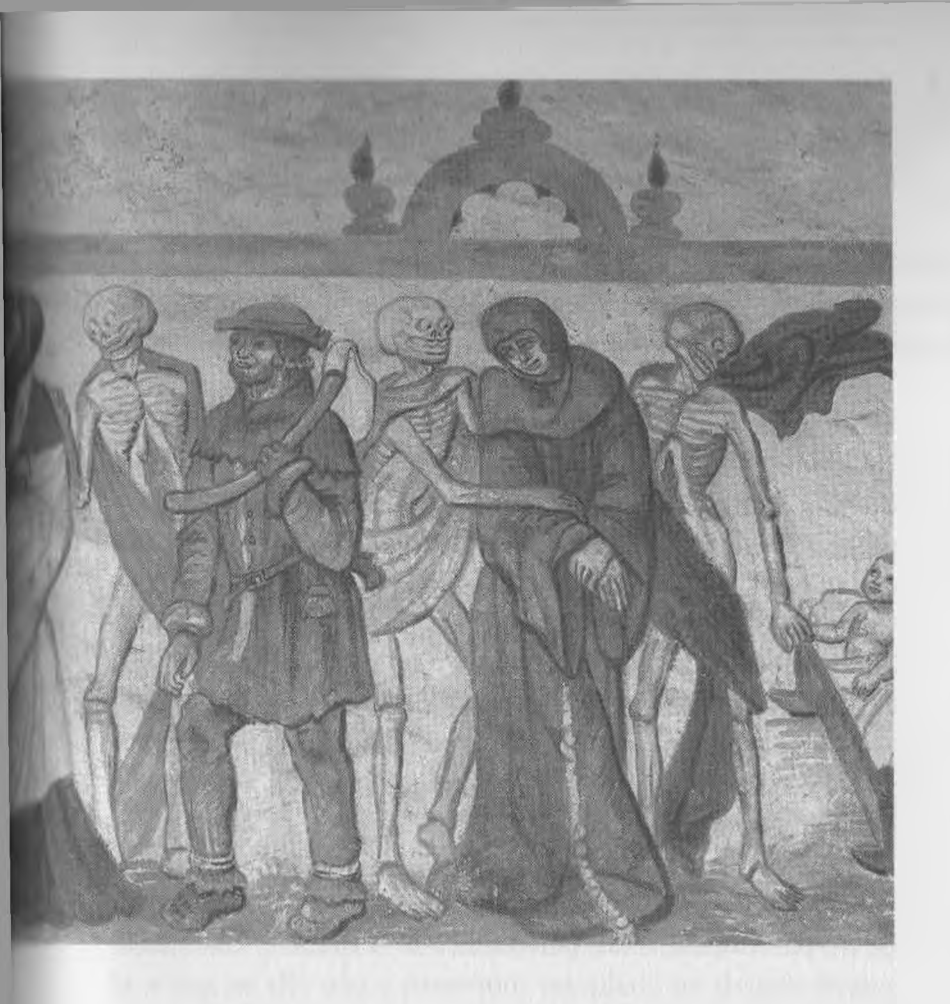
El cuidado y el ser para la muerte

Heidegger dio un valor relevante a otro existencial fundamental, el «cuidado», *Sorge*, en alemán, término que remite a «cuidarse de» y «velar por», al «cuidado de las cosas» y al «cuidado de los otros». Lo caracterizó como la estructura fundamental del ser del Dasein, es más, como el ser de ese «estar-en-el-mundo». El «cuidado» es lo que posibilita que el Dasein se interese por sí mismo y por el mundo en general; sin este, «le traería sin cuidado» su existencia, ya no le «iría» su propio ser. De este modo, la existencia humana ha de entenderse como preocupación, cuidado por lo que ha de ser y por lo que se es. ¿De qué se cuida el Dasein, cuál es su mayor preocupación? De su existencia, de su ser, respondió Heidegger.



LA DANZA DE LA MUERTE

«Tan pronto como nace un hombre, es ya lo suficientemente viejo para morir.» Esta sentencia que Heidegger citó en *Ser y tiempo* la extrajo de *El campesino de Bohemia*, obra escrita por el alemán Johannes von Telp (1350-1414) en el año 1400. En este texto, un campesino, exasperado por la muerte de su amada esposa, dialoga con la muerte. Esta, implacable, trata de hacerle ver que se llevó a la buena mujer solo porque era mortal, ya que la muerte acaece a todo el mundo por igual y nadie puede librarse de ella. La obra, una joya del medievo tardío, enlaza con las conocidas «danzas de la muerte» típicas de la Edad Media y su mensaje final es la igualdad



de todos los hombres y mujeres frente al acontecimiento más radical de la vida: la muerte. Heidegger otorgó una importancia filosófica capital a la muerte al considerarla como característica esencial del ser humano: «La muerte es intrínseca a la vida». Cuanto más consciente es el hombre de su muerte —dirá Heidegger—, más lo será también de su individualidad y de que tiene que vivir siendo él mismo: apurará sus posibilidades de ser antes de que con la muerte llegue el cese definitivo de toda posibilidad. En la imagen, fresco del siglo xv dedicado a la danza de la muerte en la iglesia de Saint Germain en la localidad de La Ferté-Loupière.

Por otra parte, el cuidado tiene que ver con el tiempo. Todo cuidado es «temporal» en tanto que «cuenta con el tiempo», afirmó Heidegger; se hacen planes siempre con vistas a un tiempo concreto: el futuro. El Dasein es siempre un proyectante, alguien preocupado por su futuro, por el tiempo; su ser es temporal y, a la vez, finito.

> Frente a la muerte, el hombre tiene que decidirse a ser él mismo.
>
> *Ser y tiempo*

Con el tiempo y la finitud tiene que ver otra de las reflexiones más populares de Heidegger: el análisis de la muerte en cuanto existencial del Dasein. La razón de pensar la muerte es simple: con esta se acaba todo; ella cierra la existencia. El ser del *Dasein*, que Heidegger caracterizó como cuidado y como posibilidad, es también temporal. Nadie vive en un eterno presente, sino en una constante sucesión de instantes, según lo estableciera san Agustín, uno de los primeros pensadores del tiempo. Y los instantes tienen un final en el tiempo: he aquí la gran prueba para Heidegger del carácter temporal del Dasein, que nace y muere en el tiempo. Y del ser, pues «solo hay ser si hay Dasein», afirmó Heidegger.

La muerte como fenómeno pertenece a la vida óntica, es decir, paradójicamente, pertenece a la existencia. La muerte puede ocurrir en cualquier momento y con ella se acaba el Dasein; es otra más de sus posibilidades, pero la más certera y la más suya, porque la muerte es solo de quien la padece, es «solo mía», de cada cual —lo mismo que el Dasein, que «solo es mío»—. Asistimos a la muerte de los otros, pero la nuestra no podemos «delegarla». En suma: muerte y Dasein son inseparables; la muerte es la posibilidad más segura y firme que aguarda al Dasein: «Todos sabemos que vamos a morir». A la vez, ella constituye la posibilidad de que no haya más posibilidades: es la posibilidad que anula todo lo demás; obliga al Dasein a dejar de ser.

La muerte es una posibilidad de ser y, sin embargo, con ella deja el Dasein de ser. Heidegger entendió esta obviedad de manera positiva: frente a la muerte, el Dasein se ve a sí mismo por entero y puede apropiarse de sí y ser consciente de su vida. En este sentido, hay que contemplar la muerte desde el punto de vista ontológico-existenciario de la propiedad y la impropiedad del Dasein. El estar-aquí se halla arrojado en el mundo y, con ello, abocado a la posibilidad de su muerte, que es solo suya. Por lo general, el Dasein caído y obnubilado en la opinión general no piensa en la muerte o lo hace con miedo y lucha por apartarla de su mente; sin embargo, la inminencia de la «posibilidad de la más absoluta imposibilidad» que trae consigo la muerte lo pone frente a la realidad del enfrentamiento consigo mismo, lo abre a la posibilidad de apropiarse de sí; con otras palabras: le ofrece la oportunidad de adueñarse de «su propio yo». Heidegger tradujo ese «poder morir en cualquier instante» en un «puedo ser yo mismo en cualquier instante». Asumir la posibilidad del advenimiento de la propia muerte torna al estar aquí «libre para la muerte» y, con ello, también libre en la vida, en el sentido de que ha asumido la determinación que lo constituye en tanto que ser finito condenado a llegar a un final.

TIEMPO Y TEMPORALIDAD

En los últimos capítulos de la parte publicada de *Ser y tiempo*, Heidegger esbozó una extensa y prolija investigación relacionada con el carácter temporal del Dasein que tenía que servir de prólogo a un estudio todavía más minucioso sobre el ser y el tiempo, que nunca llegó a materializarse. Heidegger consideraba fundamental comprender que el tiempo es esencial para el Dasein, puesto que estaba absolutamente

convencido de que solo en el horizonte del tiempo podía llegarse al conocimiento del ser. En líneas generales, se preguntó: ¿Cómo es la relación del Dasein con el tiempo?

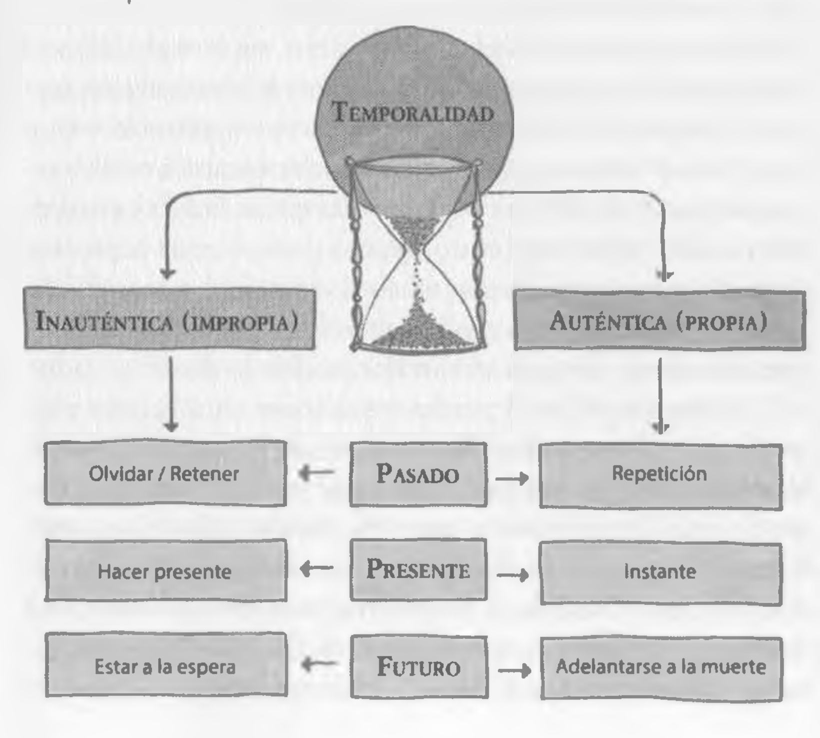
El ser-ahí, en tanto que ser para la muerte, es consciente del advenimiento futuro de esa imposibilidad de todas las demás posibilidades que es su morir, y con ello se percata de que algún día acabará. Este «algún día» remite a un futuro. En realidad, todo el Dasein, desde que se lo define como cuidado y proyectarse hacia delante, carecería de sentido sin el futuro. Este futuro es lo que realmente cuenta para el Dasein una vez resuelto a ser y seguir siendo hasta que ya no pueda más porque se lo impida la muerte.

El Dasein resuelto tiene un futuro, pero también un pasado que comenzó con su nacimiento: «El Dasein es nacido», dijo Heidegger; también tiene un presente. Pasado, presente y futuro son los denominados «éxtasis de la temporalidad». «Temporalidad» y no «tiempo», entendido como un concepto absoluto, es lo constitutivo del Dasein, el cual no *está* en el tiempo como si estuviera dentro de un recipiente; el Dasein es él mismo tiempo, es *temporal*. Es un caso similar a su estar en el mundo: el Dasein no está contenido en el mundo, es *mundano*.

El vocablo éxtasis —del griego *ék-stasis*— significa originariamente un salir más allá de sí, un estar en suspenso y previo a algo. La palabra «existencia» posee esa misma raíz en alemán: *ek-sistenz*. Heidegger la interpretó en este sentido como un estar a la espera de algo. Y precisamente es en el presente donde mejor se observa este estado «extático» del Dasein, puesto que presente es siempre un estar a la espera de lo que ha de advenir. Es en el presente donde se prepara el porvenir; en este sentido también es una situación de actividad. El Dasein es temporalidad porque él mismo es tiempo y activo en el tiempo. Su presente es también con-

LOS ÉXTASIS DE LA TEMPORALIDAD

El Dasein es temporal: el tiempo no «existe» fuera de él sino en él. Las maneras del Dasein de enfrentarse al pasado, el presente y el futuro (los éxtasis de la temporalidad, según Heidegger) influyen en su modo de ser resuelto o de ser como todo el mundo, común. El Dasein resuelto no se amilana ante la muerte, se adelanta a ella haciendo cosas y teniendo proyectos antes de que esta se los arrebate. Cree en el poder del «instante» y recuerda el pasado en su «repetición» como historia, en el sentido de que pueda aprender de sus lecciones. En cambio, el Dasein inauténtico, el que actúa como todo el mundo, se afianza en el «olvido», solo piensa en el «presente», en el sentido de que no proyecta su futuro, y, en definitiva, está «a la espera» de que algo acontezca que lo salve de la muerte. La temporalidad antes que el tiempo es lo constitutivo del Dasein, que no está en el tiempo tal como si estuviera dentro de un recipiente, sino que es «temporal», igual que tampoco está dentro del mundo sino que es «mundano».



secuencia del pasado y espera del porvenir, al que él mismo llama cuando está a la espera de sus posibilidades.

El ser-ahí, al proyectarse, anticipa el futuro. Al resolverse a hacer una cosa u otra piensa en un más allá temporal desde un presente que deja de serlo al instante para convertirse en pasado. El pasado influye en el Dasein para que se encuentre en un determinado presente y, desde este, proyecta el futuro. Pasado, presente y futuro convierten al Dasein en «histórico».

La extensa y prolija investigación de Heidegger sobre la temporalidad del Dasein, toca asuntos como la historia, el destino..., para terminar insistiendo en una conclusión clave: la temporalidad es lo que otorga sentido al cuidado y, con ello, al Dasein como totalidad. El tiempo se revela para Heidegger como el sentido del cuidado, y con ello, también como lo que da sentido al Dasein. Fuera del tiempo del Dasein, enunció Heidegger, «no hay nada».

El tiempo no «es» en el sentido en que «es» un absoluto; el tiempo «se temporiza». Ni «es» un ente ni «es» una presencia, a semejanza del ser, que tampoco «es» —pues solo vemos entes y no el ser—, pero el tiempo «domina», actúa en su temporizarse, siendo tiempo. Se temporiza en los éxtasis ya descritos: pasado, presente y futuro, que no pueden verse como una mera sucesión de «ahoras», tal como lo pensaba la tradición desde Aristóteles; una sucesión de «ahoras» en el sentido de que cuando un ahora es, el anterior ha dejado de ser.

El tiempo se refiere y pertenece siempre a un Dasein concreto, pues al no ser un absoluto, se convierte en el tiempo de cada cual, en el tiempo vivido por cada ser-ahí. El tiempo de cada Dasein es solo suyo; él debe llenarlo y darle sentido a lo largo de su vida. Su tiempo concluye con la llegada de la muerte. Cuando el Dasein fallece termina también su tiempo y «ya no hay más tiempo». El tiempo originario del estar-aquí se revela así como algo finito, y será dentro de

esta finitud donde habrá que buscar el ser, unido originariamente al tiempo y la temporalidad. Imposible será pensar el ser fuera del tiempo. El Dasein es un «ser en el tiempo».

EL TIEMPO Y EL SER COMO ACONTECIMIENTOS

En *Ser y tiempo* Heidegger efectuó un extraordinario análisis del Dasein, pero dejó en suspenso las partes que debían versar sobre el tiempo y su relación con el ser, las cuales ni fueron publicadas ni se conservaron borradores de ellas. Sin embargo, una pista para conocer una versión concluyente de lo que pensaba el filósofo sobre el tiempo y su relación con el ser la aporta la conferencia «Tiempo y ser» de 1962, que fue incluida en el volumen *Hacia el asunto del pensar*. En ella, Heidegger retomó el problema de la afinidad entre ser y tiempo para concluir que el ser y el tiempo se pertenecen, pero también que igual que del ser no puede decirse que «es» (puesto que no es un ente), tampoco puede enunciarse lo mismo del tiempo: «Ser y tiempo se determinan recíprocamente, pero de una manera tal que ni aquel —el ser— se deja apelar como algo temporal ni este —el tiempo— se deja apelar como ente». Heidegger establecía, además, una conclusión que igualmente se extraía de lo expuesto en *Ser y tiempo*: «Del ente decimos: es. Pero en relación al asunto ser y al asunto tiempo, nos conducimos con sumo cuidado. No decimos: el ser es, el tiempo es, sino: se da el ser y se da el tiempo». Con la expresión «se da el ser y se da el tiempo», Heidegger eliminaba el «es» —que remite a que algo está presente como ente—, sustituyéndolo por el «se da». Heidegger concluía la conferencia afirmando que es innegable que se da el ser y que se da el tiempo; ambos están estrechamente vinculados, pero ambos son impensables desde la tradición filosófica que los convier-

te en entes absolutos y desde la observación de los entes que son o desde el tiempo medido con el reloj.

En definitiva, Heidegger concluyó afirmando que al darse o haber ser, lo mismo que al darse y haber tiempo, ambos «se donan» al ser humano, y deben ser albergados bajo un nuevo concepto: el de «acontecimiento». En palabras del filósofo: «A lo que determina a ambos, ser y tiempo, en su propiedad, esto es, en su recíproca correspondencia, lo denominamos el "acontecimiento"». Este célebre concepto, ciertamente indeterminado y sobre el que volveremos en el capítulo siguiente, constituirá una especie de colofón de la filosofía de Heidegger; tanto el ser como el tiempo acontecen, y el hombre debe ingeniárselas para reflexionar acerca de tal acaecer con propiedad.

Capítulo 3

LA CRÍTICA DE LA METAFÍSICA Y LA ESENCIA DE LA VERDAD

Ser y verdad están estrechamente unidos. Para Heidegger, la pregunta por la verdad tendrá que conducir a la desocultación del ser, olvidado por la metafísica occidental, que no es apta para pensarlo.

ampliar las reflexiones que debían constituir la segunda parte de *Ser y tiempo* (consagrada al análisis del tiempo y el ser), y habiéndose enterado, además, de la muerte del poeta Rainer Maria Rilke, Heidegger estimó de repente que el intento de apropiarse del ser desde el Dasein —y, con ello, desde la temporalidad— se hallaba condenado al fracaso. Asumió entonces algo que ya había sospechado desde la época de sus primeros escritos de juventud: que con el lenguaje de la metafísica tradicional —el convencional, usado en la historia de la filosofía— es «imposible comprender y expresar la experiencia del ser». Esto sucedió en 1926, cuando *Ser y tiempo* estaba a punto de ver la luz, de manera que su autor lo consideró ya un intento vano incluso antes de darlo a la imprenta. Era este un camino que había que dejar de lado e iniciar otros nuevos.

EL GIRO DEL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO

La publicación de *Ser y tiempo* marcó un hito en el pensamiento de Heidegger. Pero cuando confesó su «fracaso», su filosofía dio un «giro» (*Kehre* en alemán) que marcó el camino de una nueva época en su pensamiento, la denominada «segunda época de Heidegger». ¿En qué consistió este giro? En *Ser y tiempo* su autor interrogaba al Dasein acerca del ser pensando en que este sería el camino idóneo para llegar a una respuesta satisfactoria; pero luego rechazó este método por considerarlo erróneo y entendió que debía cambiar de perspectiva: ahora se trataba de invertir los términos y considerar al Dasein desde una supuesta perspectiva del ser. No será el hombre quien revele el ser, sino a la inversa, el ser propiamente dicho, el ser verdadero, habrá de revelarse al Dasein en tanto que «acontecimiento». El hombre tendrá que permanecer atento y «a la escucha» a fin de cap-

tar la llamada del ser; a esa llamada Heidegger la denominó «acontecer fundamental». He aquí el contenido intelectual del célebre *giro* del pensar heideggeriano.

En los años posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*, y una vez adoptada esta nueva línea de pensamiento, Heidegger centró sus reflexiones fundamentales en la crítica de la metafísica tradicional, incapaz, según él, de pensar el ser tal cual es, en su verdadero sentido, al haberse «olvidado» de preguntar por él o al hacerlo de manera errónea. Desde esta novedosa perspectiva, Heidegger volvió a pensar el término mismo de «metafísica» y, a la par, el concepto clásico de «verdad», el cual veía necesario revisar puesto que, lo mismo que el ser, también la verdad había sido olvidada y malinterpretada en la historia de la filosofía occidental. Entendiendo el término «verdad» será posible comprender el porqué del oscurecimiento del ser y llegar a su posterior «desocultamiento»; así lo creía el filósofo.

Con el propósito de llevar a cabo su crítica de la metafísica, Heidegger se apartó definitivamente de su método sistemático fenomenológico y entró en diálogo libre con los pensadores de la Antigüedad clásica (Heráclito, Parménides, Platón o Aristóteles) y con Nietzsche, a quien denominó «el último gran pensador» y «el último metafísico» de Occidente.

¿QUÉ ES METAFÍSICA?

Uno de los textos emblemáticos de Heidegger lleva por título *¿Qué es metafísica?* Fue compuesto para una lección magistral impartida en 1929, y ampliado posteriormente en diversas ocasiones en la década de 1940. La lección tuvo un gran éxito en su época y confirmó el carisma mágico de Heidegger como pensador sorprendente y originalísimo.

En este enjundioso texto, Heidegger expuso las tesis cruciales en las que basaba su crítica de la metafísica, pero, a la vez, en un alarde de pensamiento pura y ejemplarmente metafísico, se preguntaba por «la nada»: ¿qué papel desempeña en nuestro pensar? Con ello demostraba qué debía ser y qué no había sido la especulación metafísica tradicional, desde Platón a Nietzsche, principio y fin, respectivamente, del pensamiento metafísico occidental en el que debía concentrarse la crítica.

«La metafísica piensa el ente en cuanto ente»; esta sentencia era clave para Heidegger, puesto que en ella asentó la afirmación de que la metafísica occidental solo tuvo en cuenta a los entes, olvidándose del ser. Aun así, Heidegger sostuvo que la validez de la metafísica es obvia, y que también ella está «iluminada» por el ser, puesto que a fin de poder pensar el ente en cuanto tal, requiere de la luz iluminadora del ser. Aquí entra en juego un concepto nuclear en el análisis heideggeriano de la verdad: el término griego de *Alétheia*, o la verdad como iluminación. Lo que está oculto, el ser, es el fundamento de lo desoculto, el ente. Solo la oculta verdad del ser fundamenta la metafísica, sus preguntas y sus respuestas.

Con todo, aunque sea el ser lo que ilumina las preguntas y las respuestas de la metafísica, Heidegger siguió reiterando su pensamiento esencial, que la metafísica —justo desde Platón, su gran iniciador— dejó de pensar el ser. De ello se deducirá que un pensar que reflexione sobre la verdad del ser no podrá contentarse con «la metafísica» tal y como se desarrolla en Occidente y procurará «superarla».

Heidegger entendía al ser humano antes que como *animal rationale*, como *animal metaphysicum*. Que el ser humano se interese por la metafísica es una manera suya de ser; por eso seguirá pensando desde la metafísica, porque ello está en su naturaleza de pensador por antonomasia. Pero no es

precisamente el ser humano quien no alcanza a pensar el ser, sino la propia metafísica; esta, a pesar de que parece representarse el ser cuando piensa los entes, se revela incapaz de «llevar el ser al lenguaje». ¿Por qué le resulta imposible? Porque se le aparece lo que ella denomina la «verdad del ser» bajo la forma derivada del «conocimiento» y del «enunciado»: la metafísica posee su *veritas*, la «verdad» entendida en sentido tradicional, la cual Heidegger diferencia de otra clase de verdad más originaria, el «desocultamiento» del ser.

El filósofo argumentó que la verdad tradicional o *veritas*, esgrimida por la metafísica como uno de sus más grandes logros, difiere de la verdad del ser o *Alétheia*, a la que nos hemos referido antes. La primera se atiene a lo estrictamente racional de las deducciones y del lenguaje convencional; la segunda requerirá de un nuevo pensar (no basado en la mera razón) y de un nuevo lenguaje que intente ir más allá de los conceptos tradicionales.

Para Heidegger, la metafísica es engañosa e ilusoria, promete aquello que no otorga aunque se comporta como si lo otorgase. No obstante, existe un atenuante para la metafísica y su falta de respuesta por el ser: ¿por qué no contesta nunca a la pregunta por la verdad del ser?, se preguntó Heidegger; su respuesta fue sorprendente: «Porque nunca formuló esa pregunta». La metafísica se refiere constantemente al ser y a los entes, mas sus enunciados se insertan en la confusión y el trueque entre lo ente y el ser, y jamás buscaron una aclaración entre qué es ente y qué es ser. He aquí otra tesis fundamental heideggeriana: la no distinción por parte de la metafísica entre ente y ser. Desde este presupuesto podría suceder que la metafísica, dado el modo en que piensa el ser y los entes y deja impensada la verdad del ser, fuese precisamente —sin saberlo— «la barrera que impide al hombre la relación inicial del ser con su propia esencia».

Con ello, Heidegger reveló de nuevo su teoría de que es indudable que existe una relación directa de «la esencia del hombre con el ser», si bien el lenguaje utilizado por la metafísica occidental la ha velado. Al despreocuparse la metafísica del ser, el hombre mismo terminó alejándose de él, y lo que es casi peor, hasta «ha llegado a olvidarse de su alejamiento», apuntó Heidegger. Ello suscitó en el filósofo una de sus reflexiones nucleares, y más críticas, esenciales para comprender su pensamiento posterior a *Ser y tiempo*: dada la ausencia de esa relación del hombre con el ser, el primero ha quedado abandonado en medio del ente de manera exclusiva y única.

El concepto de «existencia inauténtica» del *Dasein*, desarrollado en *Ser y tiempo*, coincidiría precisamente con este estado suyo de inmersión en el *olvido del ser* y en los entes. ¿Y si esta situación fuese a seguir así para siempre? se preguntó Heidegger; ¿acaso un verdadero pensador no acabaría cayendo en el estado de ánimo de la angustia? Mas un pensador que se precie tendrá que pensar más allá de la metafísica y llegar a ser consciente de tal olvido; ello inauguraría la tarea de un «nuevo pensar».

Las líneas de este «nuevo pensar» quedaron establecidas en los párrafos introductorios de *¿Qué es metafísica?* y variaciones de las mismas ideas aparecerán en otros textos posteriores, tales como las célebres lecciones que forman *Introducción a la metafísica* o en el asimismo famoso escrito *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, ambos de 1930.

El «nuevo pensar» por el que clamaba Heidegger a comienzos de la década de 1930 tenía que sustentarse principalmente en formular de nuevo las preguntas fundamentales. La primera y más esencial es la que reza: «¿Por qué hay ente y no más bien nada?». Esta misma pregunta la formuló Leibniz en sus *Principes de la nature et de la grâce*:

«Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?». Sin embargo, Heidegger argumentó que entre una y otra pregunta hay diferencia. El nuevo preguntar no espera una respuesta igual a la que esperó Leibniz; es decir, elaborada desde el discurso metafísico tradicional. La metafísica tradicional pregunta: ¿por qué es tal cosa? y confía en obtener una réplica en el mismo tono, basada en el hilo conductor del pensamiento que jamás sale del ente, que siempre queda atrapado en él. Es el argumentar basado en el principio de causa-efecto —el fundamento del llamado «conocimiento»—. El conocimiento, como la ciencia, siempre remite a lo ente. En este contexto se encuadra el dicho heideggeriano que tantas ampollas ha levantado de que «la ciencia no piensa». Para el filósofo, la ciencia se contenta con respuestas convencionales que no se esfuerzan por ir más allá del ente, más allá de la razón.

Heidegger sostuvo que habrá que «formular la pregunta de Leibniz» dándole un sentido distinto de los buscados hasta el momento por la metafísica tradicional. La pregunta no partirá de lo ente para tornar a lo ente, su punto de partida se ubicará en el mismo «fundamento de la metafísica», y este es el extremo opuesto a lo ente: la nada; con ello, el filósofo inició una de sus reflexiones metafísicas más fascinantes, la reflexión sobre la nada, la cual tomó como ejemplo de una nueva manera de preguntar y pensar.

LA NADA Y EL SER

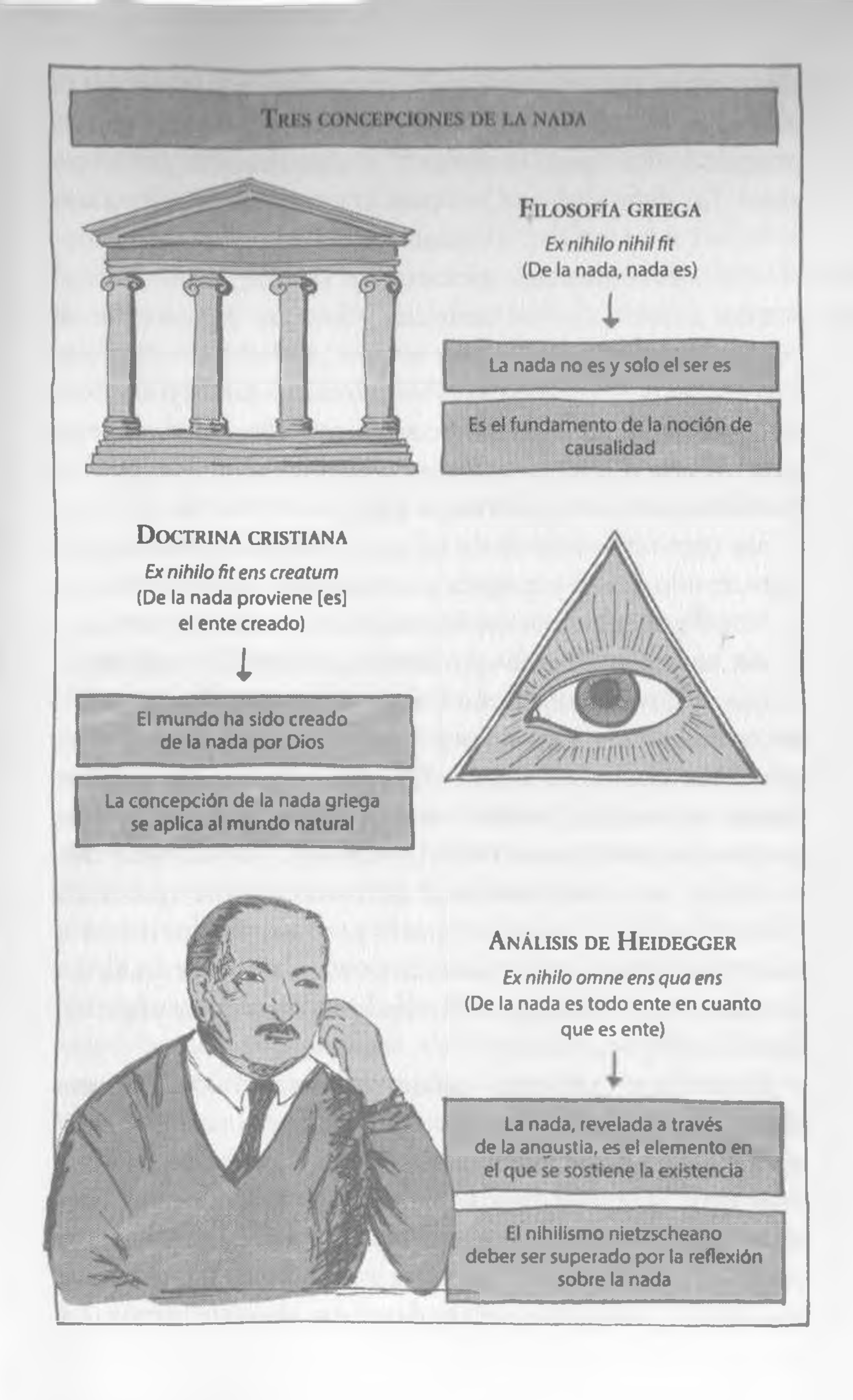
En *¿Qué es metafísica?* Heidegger afirmó que el hombre es un «ente entre otros entes», un ente que «hace ciencia», la actividad que se ocupa de los entes y «de nada más». Y añadió: «El hombre "irrumpe" con la ciencia en lo ente mismo

DE LA NADA A LA SUPERACIÓN DEL NIHILISMO

El hombre es el lugarteniente de la nada; el ser humano está sostenido en la nada y esta se asemeja al ser en tanto que no es ente. Tales son algunas de las paradójicas sentencias de Heidegger. Con ellas, reivindicó el papel que desempeña la nada en la comprensión del ser que tiene el Dasein. La nada es el fundamento de la angustia y abre al hombre al ámbito del ser. Nada y ser son lo no ente y, por lo tanto, ámbitos trascendentes equiparables. Heidegger se separó de este modo de la tradición griega —que no creía en la nada— y también de la cristiana, la cual vio la nada como un absoluto opuesto a la existencia o el lugar vacío del que Dios creó el mundo. Con su novedosa interpretación de la nada, Heidegger demostraba de otra manera la condición ontológica y existencial del Dasein, arrojado a la existencia, sostenido en la nada, solo ante la decisión de ser él mismo o no serlo; además, demostraba la potencia metafísica del ser humano, «animal metafísico por excelencia».

Nietzsche y la nada

Aunque admirador declarado de Nietzsche, Heidegger vio diferencias entre el nihilismo de Nietzsche y el suyo. Mientras que Nietzsche pensaba desde la metafísica, él lo hacía desde el ser, que equivale a ver la nada no desde el mundo sensible y el mundo de los valores, sino desde el punto de vista de que ser y nada son idénticos en tanto que ninguno de los dos son lo ente. Nietzsche se refería a la nada del mundo ideal suprasensible admitido desde Platón en la historia de la metafísica; la desaparición de este ámbito ideal de la humanidad hacía desaparecer también, convertía en nada, el mundo de los valores humanos. Según Heidegger, Nietzsche pensó a su modo la nada, aunque no dejó de pensarla de manera metafísica; sin embargo, el nuevo hombre de Nietzsche, en versión de Heidegger, debería asumir la preponderancia de la nada en sus nuevas reflexiones, salir del nihilismo de los valores y comenzar a vivir con la asunción de la nada, de manera resuelta en el mundo del aquí y el ahora, un mundo limitado únicamente por la muerte y no por valores que conminen a los seres humanos a no hacer nada por prevalecer en el mundo y obtener sus metas.


Tres concepciones de la nada
Filosofía griega
Ex nihilo nihil fit
(De la nada, nada es)
La nada no es y solo el ser es
Es el fundamento de la noción de causalidad
Doctrina cristiana
Ex nihilo fit ens creatum
(De la nada proviene [es] el ente creado)
El mundo ha sido creado de la nada por Dios
La concepción de la nada griega se aplica al mundo natural
Análisis de Heidegger
Ex nihilo omne ens qua ens
(De la nada es todo ente en cuanto que es ente)
La nada, revelada a través de la angustia, es el elemento en el que se sostiene la existencia
El nihilismo nietzscheano deber ser superado por la reflexión sobre la nada

y, por encima de eso, nada más. Lo que hay que investigar es solo lo ente y "nada más"». ¿Y ese «nada más» qué es?, se preguntó. ¿Es algo o es nada? Y si algo es nada, ¿será otro ente? En definitiva, «¿Qué pasa con esa nada? ¿Es acaso casual que hablemos así tan espontáneamente de ella, de la nada?», inquirió. ¿Se trata únicamente de una manera de hablar? ¿Por qué *nombramos* esa nada? Al parecer, la ciencia la rechaza, «no quiere nada con ella»; siente horror ante la nada y, sin embargo, la *nombra* como si de algo despreciable se tratara, como algo nulo.

Pensar la nada es relevante para acceder al ser.
¿Qué es metafísica?

Sea como fuere, lo cierto es que atribuimos a la nada un «es», con lo cual le otorgamos una manera de ser de un modo u otro, es decir, consideramos a la nada algo, un ente. Y, sin embargo, resulta que la nada es todo lo contrario a lo ente. ¿Dónde habrá que buscar la nada? ¿Dónde nos la encontraremos? ¿Acaso para encontrar algo no tenemos ya que saber que «está ahí»? «¡Desde luego!», exclamó Heidegger; en realidad, todos nosotros conocemos ya la nada, puesto que hablamos de ella diariamente y de la forma más cotidiana, tal como hablamos de «todo aquello que se da por supuesto y se pasea sin que lo percibamos por nuestras conversaciones». Incluso la nada puede someterse a una definición; según Heidegger: «La nada es la completa negación de la totalidad de lo ente».

Ahora bien, ¿podemos captar nosotros, en cuanto seres finitos, la completa totalidad de lo ente y, con ello, por oposición, su completa negación? Heidegger aventuró una respuesta: nosotros somos también parte de lo ente y nos incluimos en eso que se denomina «totalidad de lo ente»; y aunque no llegaremos a captar nunca la totalidad de «lo ente en sí», podemos comprender el conjunto de lo ente que

se desvela a sí mismo en esta otra totalidad en medio de la cual nosotros nos hallamos inmersos. Esta comprensión o captación de lo ente en el conjunto del que formamos parte es algo permanente en el Dasein.

Solemos creer que en nuestra vida cotidiana nos hallamos ligados a unos entes o a otros, a un determinado ámbito de lo ente, a una ciencia, a una determinada ciudad, a unos quehaceres concretos, etc.; en opinión de Heidegger, es una creencia errónea, puesto que, en realidad, esa aparente dispersión de lo cotidiano remite a la unión de todo lo ente, a la totalidad de lo ente. Dicha totalidad permanece siempre como en un trasfondo y hay veces que podemos percibirlo; por ejemplo, cuando nos asalta un aburrimiento extremo o cuando estamos eufóricos. Heidegger explicó que cuando uno está aburrido de verdad y no solo cuando nos aburre un determinado libro o una determinada espera que se alarga más de la cuenta, sino que uno se halla en ese estado «dominado por un tedio profundo, que va de acá para allá en los abismos del Dasein, y que a semejanza de una callada niebla reúne todas las cosas, a los seres humanos y a uno mismo con ellas en una singular indiferencia», es entonces cuando ese tedio «nos revela lo ente en su totalidad».

Los estados de ánimo, como la euforia o el tedio, al revelarnos la totalidad del ente, es cuando más nos ocultan la nada. Sin embargo, hay un estado de ánimo que nos desvela directamente la nada; es la angustia. Este sentimiento lleva al Dasein ante su propia nada, ante la nada en general, que es «lo opuesto al ente en su totalidad». La angustia fue objeto de un gran análisis en *Ser y tiempo*, tal y como vimos en el capítulo anterior, pero en la crítica a la metafísica de Heidegger reaparece como el sentimiento que nos conduce a descubrir la nada.

En la angustia, decía Heidegger, «uno se siente extraño, como fuera de su casa y de su elemento natural y su

refugio». Cuando esa extrañeza nos acomete, es imposible explicar con detalle qué es concretamente lo que la provoca, «todo y nada a la vez», podría decirse. Tenemos la sensación de que las cosas desaparecen ante nosotros, todo se torna indiferente, «lo ente deja de reclamarnos». Heidegger concluyó que «la angustia revela la nada»; este sentimiento no será ya lo que revele la totalidad del ente —como la euforia o el tedio—, sino que revelará la nada. En la angustia lo ente se nos escapa y no hallamos refugio en él, sino que nos quedamos a solas con nuestro Dasein, con este nuestro estar-se-aquí o ser-ahí, en el mundo, solos con la nada.

«La nada nos anonada», afirmó Heidegger en otra de sus célebres sentencias, paralela a aquella otra de «el mundo mundea». La nada nos deja sin habla; sometidos a ella parece que retrocedemos ante lo ente. «Es la propia nada la que desiste, la que anonada o la que *nadea.*» El darse de la nada nos indica que la totalidad de lo ente se escapa, revela a lo ente en toda su oculta extrañeza como aquello «absolutamente otro» que se diferencia de ella.

Desde el punto de vista del ser y la nada, Heidegger afirmó que la existencia se sostenía en la nada, pero también definió al hombre como el «lugarteniente de la nada» o, literalmente, «el sitio en el cual se sostiene la nada». Nos encontramos pues, con que el Dasein, además de albergar en sí al ser, alberga también la nada. Ser y nada serán correlativos, «son» lo que no es ente, lo opuesto al ente.

Que el Dasein sea el «lugarteniente de la nada» quiere decir, según Heidegger, que el ser humano es trascendente, que tiene la posibilidad de sobrepasar al ente en su totalidad. Gracias a esta posibilidad, el Dasein aunque es finito, será «algo menos finito». Al preguntar por la nada —en tanto que es una pregunta metafísica— el hombre trasciende lo

ente y sale de su finitud. Inquirir por la nada es igual que inquirir por el ser, por lo que está más allá de lo ente, lo que no es ente.

En *¿Qué es metafísica?* Heidegger demostró cómo debía procederse desde un punto de vista metafísico «auténtico» con el ejemplo de su reflexión sobre la nada; a la vez, lanzó su propuesta de deconstrucción de toda la historia de la metafísica —ya que consideraba que esta necesitaba de una revisión y de un nuevo lenguaje—, y zahirió al Dasein para que tuviera el valor necesario de formular las preguntas filosóficas fundamentales con la libertad que le proporciona el saberse sostenido sobre la nada —o sobre el ser mismo—, y apoyado en la seguridad de tener la capacidad innata que lo caracteriza de trascender lo inmediato y los entes. La metafísica es algo connatural al Dasein, según Heidegger; gracias a ella demuestra que es un ente trascendente: puede salir de lo ente y abrirse al ser.

HEIDEGGER Y EL NACIONALSOCIALISMO

El «olvido del ser» trae como consecuencia que el Dasein se torne materialista, que se pierda en los entes y el tráfago del mundo. «El olvido del ser es el bostezo desinhibido que va propagando el vacío por todo», escribió Heidegger en 1931. Este olvido también era perceptible en la situación política de Alemania en torno a la década de 1930. La república de Weimar había traído pesimismo y desarreglos institucionales; la crisis económica y la humillación sufrida por los alemanes después de la Primera Guerra Mundial sumieron a la nación en un catastrofismo que casaba bien con el nihilismo reflejado en la situación del Dasein inauténtico descrito por Heidegger en *Ser y tiempo.*





Un momento de los actos celebrados en Leipzig en noviembre de 1933 con ocasión del *Manifiesto de la ciencia alemana a favor de Adolf Hitler* (Heidegger aparece en la fotografía marcado con un aspa). En su época como rector, Heidegger creía que los estudiantes tenían que constituir la fuerza espiritual de la nueva Alemania y encaminar sus vidas al servicio de la nación para devolverle su verdadero ser y su verdadera esencia.

Opuesto a ese Dasein inauténtico, caído y arrojado en brazos del uno y perdido para sí mismo, se alzaba otro Dasein resuelto, que asumía por completo su ser en el mundo y ser para la muerte y que elegía su destino navegando con soltura entre las mejores posibilidades. Con la llegada del nacionalsocialismo a Alemania y sus consignas de orgullo nacional, muchos alemanes creyeron ver la luz a la salida del túnel: también Heidegger. Alemania «resuelta» a ser ella misma era un trasunto magnificado y generalizado del Dasein resuelto a conducir su propio destino. Heidegger se ilusionó pensando en que la «revolución nacionalsocialista» traería un nuevo espíritu a la nación; con ello cometió uno de los mayores errores de su vida.

En abril de 1933 Heidegger fue nombrado rector de la Universidad de Friburgo. Hitler acababa de acceder al poder y también el nuevo rector aparecía ante sus estudiantes como otro «Führer universitario». En su célebre *Discurso de rectorado*, pronunciado al ocupar el cargo de rector, el 29 de mayo de 1933, Heidegger arengó a los estudiantes y profesores presentes (la mayoría vestidos con uniformes nazis) conminándoles a constituirse en «fuerza de trabajo para el espíritu». El texto estaba plagado de términos tales como «voluntad», «heroísmo» o «decisión». La universidad tenía que ser la escuela de élite que debía formar los futuros líderes de la nación.

El *Discurso de rectorado* se publicó y halló eco en Alemania y fuera de ella. Voces hubo que lo calificaron tanto de excéntrico e ininteligible como de servil; en cualquier caso, sirvió para rubricar públicamente la militancia nacionalsocialista de Heidegger. Animado por este espíritu de búsqueda del ser traducido en búsqueda de la identidad alemana, de servicio a la ciencia y al saber para mejor liderar la nación, Heidegger comenzó su gobierno en la Universidad de Fri-

burgo. Enseguida se encontró con que otros profesores eran menos idealistas que él y más pragmáticos.

A algunos de sus colegas les disgustaban las lecciones del nuevo rector y encargaron informes psicológicos sobre él para desprestigiarlo. En alguno de estos informes pudo leerse que Heidegger era un «esquizofrénico» cuyo enrevesado lenguaje recordaba a «los galimatías de la ciencia judía». Heidegger, por cierto, tuvo siempre numerosos alumnos judíos en sus clases. Por eso no vio con buenos ojos que se «limpiara» la universidad de judíos, como le comunicó a Hannah Arendt en una de sus últimas cartas, aunque tampoco hizo nada eficaz para impedirlo. Un gesto que lo desprestigió para la posteridad y le granjeó el calificativo de antisemita fue su rechazo a su antiguo mentor Edmund Husserl, que era judío. Husserl tuvo prohibido el acceso a la universidad siendo Heidegger rector, aunque, al parecer, este no tuvo nada que ver con aquella orden. Sin embargo, el matrimonio Heidegger rompió relaciones con los Husserl durante el nazismo, y Heidegger no asistió al entierro del gran filósofo en 1938; se excusó diciendo que estaba enfermo. Por otra parte, la dedicatoria a Husserl que figuraba en la primera edición de *Ser y tiempo* desapareció en las ediciones impresas en la época nacionalsocialista. Después de la Segunda Guerra Mundial volvió a publicarse la dedicatoria, pero el daño ya estaba hecho.

Volviendo a los informes de la época, en ellos se afirmaba que Heidegger era un «original» por antonomasia y que con el tiempo podría dejar de ser adepto al régimen dada su idiosincrasia. Controversias académicas con colegas, ministros y jerifaltes nazis, tales como el poderoso Alfred Rosenberg, causaron la desilusión de Heidegger como líder universitario y ocasionaron que renunciara al cargo el 28 de abril de 1934, apenas un año después de haber sido investido como

rector. A partir de entonces, continuó con sus clases pero sin pretender ejercer protagonismo político alguno. Los nazis lo decepcionaron. La universidad se convirtió en un nido de adeptos al régimen a los que les traía sin cuidado la filosofía y el pensamiento. La «técnica» y el estudio de «lo ente» primaba sobre las ciencias del espíritu.

En 1936 Heidegger se había distanciado ya del régimen casi por completo y lo que vino después, la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, él lo vio como una consecuencia extrema del dominio de la técnica en el mundo moderno, consecuencia asimismo de la prevalencia en el mundo del nihilismo y del olvido del ser. A pesar de su decepción, Heidegger continuó en posesión del carnet del partido hasta 1945 y nunca criticó al régimen en público.

LA PREGUNTA POR LA VERDAD

De las décadas de 1930 y 1940 datan otros textos señeros de Heidegger que contribuyeron a engrosar su fama de pensador extraordinario y original. Son los trabajos sobre la verdad (*De la esencia de la verdad* y *La doctrina de Platón sobre la verdad*) y las lecciones sobre la filosofía de Nietzsche. De esta época provienen, además, sus *Aportes a la filosofía* (1936-1938), unas anotaciones misceláneas en torno a la cuestión del ser como «acontecimiento» y la esencia de la verdad que solo vieron la luz pública en la década de 1980, y que en la actualidad se consideran de gran apoyo para entender lo esencial del pensamiento discontinuo y asistemático del denominado «segundo Heidegger».

Ser y verdad siempre caminaron juntos a lo largo de la historia de la filosofía. Aristóteles ya dijo que indagar sobre el ser de los entes era indagar en su verdad; también Heideg-

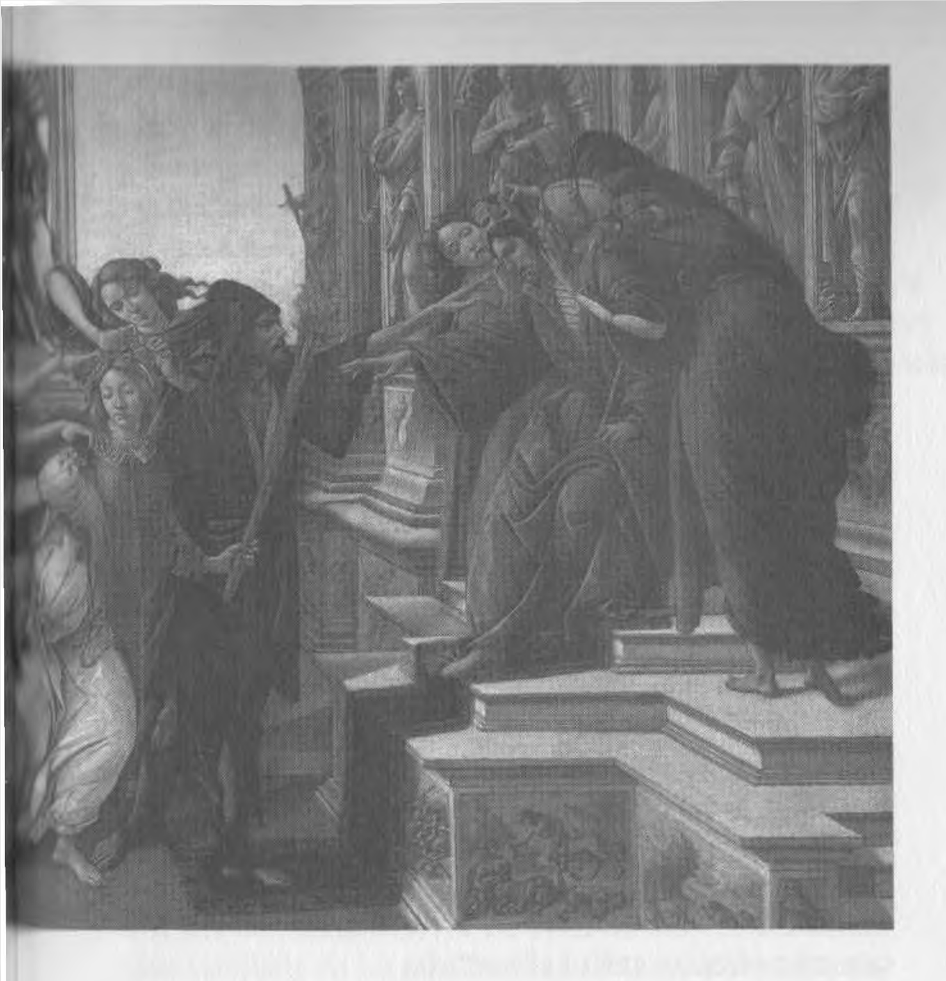
ger sostuvo que conocer bien cuál es el concepto idóneo de verdad servirá de ayuda para indagar sobre el ser. En su empeño en deconstruir los conceptos señeros de la filosofía tradicional (ser, tiempo, hombre...) a fin de volver a pensarlos, Heidegger también analizó y repensó el concepto tradicional de verdad y descubrió que la verdad tal y como la definió la metafísica occidental, como *veritas*, no podía ser considerada la «verdad» propiamente dicha y en su sentido originario.

Santo Tomás de Aquino formuló en el siglo XIII un aserto que impregnó toda la historia de filosofía occidental: entendió la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, es decir, la adecuación o la correspondencia de las cosas reales con el intelecto, con lo pensado. A Heidegger, esta definición se le antojaba «demasiado general y vaga». En un análisis elíptico, muy típico de su forma de filosofar, él se preguntó por el fundamento de esa relación de concordancia entre intelecto y cosa y, con ello, comenzó un proceso de deconstrucción que lo indujo a considerar con detalle el significado del término «concordancia». La crítica al concepto la desarrolló en *De la esencia de la verdad*. Heidegger parte de un signo cualquiera que representa algo; por ejemplo, una señal que indica la ubicación de una casa. Entre representante y representado existe una relación supuestamente de concordancia; sin embargo, dicha concordancia no es formal, pues el signo que señala la casa no *concuerda* en cuanto a forma con la casa misma. Entre signo y casa existe una relación como la que se da entre algo denominado «real» y otra cosa denominada «ideal» que Heidegger desestimó. Ahora bien, al afirmar «esto es una casa» y mostrar a continuación la casa misma, el enunciado ha conducido al ente mismo. «El enunciado es un ser relativo a la cosa misma.» Y en este caso, ¿qué comprueba la percepción? Que el ente señalado en el enunciado «es».



ALÉTHEIA, LA VERDAD COMO DESOCULTAMIENTO

Para Heidegger decir de un enunciado que es verdadero «significa que descubre el ente en sí mismo. Enuncia, remite, "deja ver" al ente en su "estado de descubierto"». Para apoyar su tesis, el filósofo se remitió a Aristóteles y Heráclito. Cuando Aristóteles definió la filosofía misma como «ciencia de la verdad», utilizó para decir «verdad» el término *Alétheia*, y este en su traducción más originaria significa «lo desoculto», «lo que es mostrado»; indica las cosas mismas tal como son en su estado de desocultamiento (y en este sentido *Alétheia*, la verdad, aparece desnuda en esta obra de Botticelli de 1495, *La calumnia de Apeles*). Heráclito, filósofo «más originario» todavía que Aristóteles,



según Heidegger, definió el *lógos* como lo que manifiesta cómo se conducen los entes y *muestra cómo son*; añadió que los incapaces de reconocer eso que se muestra permanecen sin comprender y se les oculta el significado de las cosas; así, *lógos* será aquello a lo que le es inherente el estado de desocultamiento, la *Alétheia*. La verdad en su sentido originario es, pues, *apofántica*, descubridora, y así lo confirma la filología, que se remonta hasta el origen. Para el filósofo, la metafísica es incapaz de captar toda la esencia oculta de esta palabra, y ello aunque se afane por revivir el conjunto del pensamiento presocrático, «el único que pensó el ser como es debido».

Si alguien, situado de espaldas a una pared, afirma: «Detrás de mí cuelga un cuadro torcido», bastará con que se vuelva y nos muestre el cuadro que cuelga torcido para que comprobemos la verdad de su enunciado. La verdad, afirmó Heidegger, no radica en que nos representemos un cuadro torcido, sino en que constatemos que efectivamente el cuadro concreto está torcido. Con ello, el filósofo del ser se refirió a una manera harto esencial de comprobar la verdad del enunciado. El enunciado, afirmó, «muestra el ente». Algo parecido estableció san Agustín en sus *Confesiones*, su celebérrima autobiografía redactada a fines del siglo IV, al recordar cómo en su infancia conoció el lenguaje. El santo decía que cuando oía palabras enseguida buscaba el objeto que designaban para grabárselo en la mente asociado a aquella palabra. Heidegger defendió este tipo de verdad afirmando que este y no otro es el sentido de la verdad en su ser más originario: la verdad como «descubrimiento»; la verdad como adecuación es algo secundario, una derivación y desviación de la verdad en su sentido primigenio, originario y más adecuado. No otra cosa fue la *Alétheia* de los griegos.

SER VERDADERO Y SER DESCUBIERTO

Fue Platón quien asoció la verdad con la Idea. Para Heidegger, al asegurar que lo verdadero son las ideas de las cosas, que las Ideas son el ser verdadero y no las cosas mismas, tergiversó el sentido originario del término verdad y lo limitó, convirtiendo a la verdad en un ente de razón. Con Platón comenzó, según el filósofo, la denominada «historia de la metafísica»; con él comenzó también el olvido del ser, oculto bajo el término «Idea». Las ideas de las cosas, la razón a ultranza, el tiempo como algo eterno, el ser como ser primero o como Dios, todo ello senten-

ció el verdadero sentido del ser y ocultó el verdadero sentido de verdad, afirmó Heidegger en su crítica de la metafísica.

Desde entonces, en la historia de la filosofía y la metafísica dominó la asociación de verdad con Idea, con lo cual quedó oculto el verdadero significado de verdad. Las Ideas eran entidades eternas para Platón; del mismo modo también la verdad debía ser una idea eterna. Heidegger se opuso a esta concepción, aduciendo que la verdad «es» porque «es» el Dasein. ¿Qué relación tiene este con la verdad?, se preguntó. La «definición» de verdad como «estado de desocultamiento» y como «ser descubierto», que como ya se ha apuntado Heidegger extrajo del término griego *Alétheia*, fue algo más que una mera aclaración terminológica; antes bien, además de la filología, surgió del análisis de los comportamientos del Dasein que suelen denominarse «verdaderos». Ser verdadero en cuanto «ser descubierto» es otra manera de ser del ente humano.

El ser humano está en la verdad y en la no verdad.
De la esencia de la verdad

El descubrir cosas por parte del Dasein es una manera de su estar-en-el-mundo. El Dasein es descubridor de los entes; estos son «lo descubierto». Pero los entes son «descubiertos» y son «verdad» en un sentido secundario, pues lo primariamente verdadero es el propio «estado de descubierto» o la «apertura» del Dasein, que, a su vez, posibilita y fundamenta el hecho de ese poder ser descubiertos de los entes. Así pues, en tanto que tal apertura pertenece existenciariamente al Dasein conjuntamente con el hecho de que este sea descubridor, el *Dasein mismo se halla en la verdad*, «es en la verdad». Tal afirmación posee únicamente sentido ontológico. Heidegger no se refirió a que el ente humano sea poseedor de la verdad, de toda la verdad, sino que la apertura y la capacidad de desocultar lo oculto son sus fundamentos constitutivos.

Verdad y Dasein se hallan tan vinculados que, según Heidegger, solo hay verdad mientras haya Dasein. «Verdad solo "la hay" en tanto que y mientras es el Dasein.» Los entes son solo *entonces* descubiertos, y únicamente se muestran abiertos *mientras* un Dasein es. Así, «las leyes de Newton —afirmó Heidegger—, el principio de contradicción o cualquier otra verdad, solo son verdad mientras hay Dasein». Antes de que existiera un Dasein no hubo verdades, y cuando se extinga el último dejará de haberlas; pues *verdad* en tanto que cifrada esencialmente en el desocultamiento, el descubrimiento y el estado de descubierto, nunca la hay sin el Dasein. Pero ello en modo alguno significa que las leyes de Newton fuesen falsas antes de ser descubiertas: «Eran sin más», pero hubo que descubrirlas para que fuesen «verdad», afirmó Heidegger. Las leyes se hicieron verdad por obra y gracia de Newton, tornándose accesibles y desocultas para el estar-aquí. Con el estado de descubiertos los entes se muestran, precisamente, tal y como ya eran antes de ser «verdad», y deben mostrarse de ese modo a fin de que sean aprehendidos como «verdad».

Que haya verdades que se califiquen de «eternas», añadió Heidegger, solo quedaría probado si se demostrase que el Dasein existió desde la eternidad. Por lo tanto, toda verdad remite en último término al estar-aquí, al ser humano, el único capacitado para descubrirla y comprenderla como «verdad».

Una sentencia célebre de Heidegger con respecto a la verdad reza «La esencia de la verdad es la libertad». El filósofo la analizó cumplidamente en *De la esencia de la verdad*. Semejante afirmación categórica se entendió en un sentido político, pero se la malinterpreta si se la considera desde este punto de vista. Su autor no la pensó desde la política, sino desde la constitución existencial del Dasein; este es en la apertura y en este sentido es también en «la libertad». Actúa

o no actúa, y por ello puede también estar y no estar en la verdad. La libertad presupone la apertura del Dasein hacia los entes, pero también que se cierre a ellos.

En el escrito titulado *La doctrina de Platón* acerca de la verdad, Heidegger reinterpretó el conocido «mito de la caverna» —descrito por el filósofo ateniense en la *República*— desde el punto de vista de esta idea de la libertad asociada con la verdad. Los hombres aprisionados desde niños en la oscura caverna, en la que se proyectan en la pared las sombras de objetos, animales y hombres gracias a la luz de un fuego situado detrás de lo que pasa por delante de él, creen que esas sombras son lo verdadero; esto se debe a que carecen de libertad para desocultar la verdad. Solo cuando uno de estos prisioneros sale de la caverna a la luz del sol descubre que la verdad está fuera, en el espacio libre y no en el interior de la caverna. La libertad que da este estar afuera es la que posibilita el verdadero descubrimiento de lo que es y no es verdad.

Heidegger entendió que lo verdadero es lo desoculto. En lo desoculto, en lo abierto es en donde se manifiesta la verdad. También el ser tendrá que manifestarse como lo hace la verdad, desocultándose en el espacio abierto que le posibilite el Dasein, y este, para estar en la verdad del ser, tendrá que dejarse sorprender por ese desocultamiento, que será un acontecimiento para el cual tendrá que estar preparado. Una preparación previa exige que el Dasein se libere de lo ente, puesto que lo ente oculta el ser. Generalmente, el Dasein encerrado en los entes no está bien dispuesto para el acontecer del ser; en ese estado se halla sumido en la no verdad y en lo oculto del ser, sometido a su olvido.

La tergiversación del término «verdad» estuvo al comienzo de la metafísica, pero hay otro hecho consumado que también tiene que ver con el ocultamiento de la verdad y

el olvido del ser por parte de la metafísica y que Heidegger constató en su tiempo, pero que ya antes que él descubrió Nietzsche: el nihilismo.

EL NIHILISMO Y EL FINAL DE LA METAFÍSICA

Un hito en la trayectoria filosófica de Heidegger lo constituyeron sus lecciones sobre Nietzsche, impartidas entre 1936 y 1946, publicadas en dos gruesos tomos en 1961 junto con otros escritos sobre el autor de *Así habló Zaratustra*. Si Platón fue, según Heidegger, el iniciador de la metafísica en Occidente, Nietzsche lo secundó como el último gran metafísico, con el que se constata el término y final de aquella. Nietzsche fue para Heidegger uno de los filósofos más grandes de Occidente, de la talla de Platón y Aristóteles; como ellos, también él se preguntó por «el ser del ente en su totalidad», y su respuesta fue que la totalidad del ente es «voluntad de poder». A su vez, el ser de la voluntad de poder se resuelve en la concepción del «eterno retorno de lo mismo»; e imbricada con estas dos teorías se halla también la intención nietzscheana de una transvaloración de todos los valores, lo cual remite en conjunto al gran análisis del «nihilismo europeo». Se trata de los tres puntos de vista desde los que Heidegger interpretó el pensamiento de Nietzsche en tanto que culminación y ocaso del pensamiento metafísico occidental.

Para Heidegger, Nietzsche culminó y terminó con la metafísica al proclamar su célebre sentencia «Dios ha muerto». Como recordó en el *Discurso de rectorado*, si tal aserto era cierto «habrá que tomarse en serio el abandono del hombre en medio del ente». El autor de *Zaratustra* proclamó el final de Dios, mas con ello inició un «nuevo comienzo», argumentó Heidegger. Nietzsche fue el primero en utilizar

la expresión «nihilismo europeo», refiriéndose a algo bien distinto del nihilismo budista o el quietismo chino. Su breve sentencia resumía lo esencial de lo que él entendió por nihilismo: «El Dios cristiano ha perdido su poder sobre el ente y sobre el destino del hombre». Pero este «Dios» es, además, la representación que remitía a lo «suprasensible» en general y sus diferentes subordinaciones, esto es, a los «ideales» y las «normas», los «principios» y las «reglas», los «fines» y «valores», a los que se situó *más allá del ente* o *sobre* lo ente a fin de otorgarle a este en su totalidad un orden superior y un «sentido». Al «morir» Dios, su muerte arrastra consigo todo lo que pertenece a su esfera. La muerte de Dios fue aconteciendo a lo largo de la historia, lenta pero inexorablemente, y el nihilismo en sí es un proceso histórico cuyos albores se remontan a la filosofía de Platón, el cual «inventa» un mundo «suprasensible» que prevalece sobre el mundo real de la vida.

La sobrevaloración del más allá fue declinando en favor de una valoración cada vez más acusada del mundo del ente y la sensibilidad: he aquí el proceso que Nietzsche denomina «avance del nihilismo» en virtud del cual lo «suprasensible» declina en su dominio y se torna nada, «se hace nulo». El triunfo del nihilismo se desvela a su vez como el final de la metafísica. Este final no destruye la historia; antes bien, se muestra como un nuevo comienzo, este en el que debe tomarse en serio la sentencia «Dios ha muerto».

El nihilismo pensado por Nietzsche significará, pues, la liberación de los valores anteriores como un primer paso hacia la *transvaloración* de todos esos valores. Con esta transvaloración de todos los valores válidos hasta el momento se le formula al hombre la ilimitada exigencia de erigir de modo incondicionado, a partir de sí mismo, por medio de sí mismo y por encima de sí mismo, los «nuevos estandartes» bajo

los cuales tiene que consumarse la institución de un nuevo orden del ente en su totalidad. «Puesto que lo "suprasensible", el "más allá" y el "cielo" han sido aniquilados, solo queda la tierra»; solo esta es la base desde la cual habrá que comenzar a pensar de nuevo. ¿Quién será capaz de pensar desde la nueva situación? Nietzsche respondió que solo el superhombre —o *ultrahombre*— lo hará, pues encarnará al pensador del nihilismo por antonomasia y se revelará como su superador.

En las lecciones sobre Nietzsche, Heidegger propuso su propia concepción del nihilismo. Para él, el nihilismo también deberá apuntar a una reflexión sobre la nada. La nada en cuanto el no ser algo de un ente, tal y como el filósofo ya apuntó en *¿Qué es metafísica?* La nada, el *nihil*, alude al ente en su ser, y es, por lo tanto, un concepto del orden del ser y no del orden del valor, como pensó Nietzsche. El nihilismo para Heidegger no trataría tanto de la pérdida de los valores morales, como pretendió el autor del *Zaratustra*, sino del ente en su no ser, de la nada. Ya vimos que para él la nada está ligada al «es» y al «ser». Afirmó que quizá la esencia del nihilismo europeo descanse en que no se toma en serio la pregunta por la nada —algo que tampoco hizo Nietzsche—, puesto que es asimismo una pregunta por el ser.

Según Heidegger, Nietzsche se mostró incapaz de comprender la esencia del nihilismo desde este punto de vista y por eso lo hizo desde la perspectiva del valor y desde la moral. Nietzsche pensó también de manera *metafísica*, firmemente aferrado a la lógica del pensar metafísico; olvidado del ser y de la nada, pretendió sustituir unos valores metafísicos caducos por otros supuestos valores nuevos que, desgraciadamente, también se hallarían situados en el plano de la metafísica.

Su «transvaloración de todos los valores» consistía en la idea de instaurar valores nuevos pero que nada tenían

que ver con la verdad del ser y de la nada. En este sentido, si Platón proclamó el culto al mundo suprasensible, Nietzsche quería instaurar la valoración del mundo sensible. Si el cristianismo rendía culto al alma, él pretendía rendir culto al cuerpo. Nietzsche tampoco superó la metafísica, simplemente le habría «dado la vuelta»; he aquí el porqué de que Heidegger lo denominase «el último metafísico de Occidente».

El autor de *Zaratustra* no había tenido en consideración al ser, puesto que de él afirmó que tan solo fue «un error y un vapor»; un concepto vacío que, sin embargo, había constituido uno de los grandes «errores» que cautivaron la atención del pensamiento humano. Esta convicción era en el fondo lo que determinó y orientó su filosofía de raíz, según Heidegger. Con ello, tampoco Nietzsche escapó al gran error de la metafísica occidental: el del olvido del ser. Al negarle consistencia al término «ser», también Nietzsche se convirtió en otra víctima más de las concepciones metafísicas que olvidan lo esencial. Platón fue, pues, el primer metafísico; Nietzsche, el último. Entre ellos solo quedaba el olvido del ser; superados el pensamiento de ambos, se abría un nuevo comienzo: la búsqueda y la espera del ser.

Capítulo 4

VERDAD Y SER EN EL ARTE Y LA POESÍA

El arte expresa el ser y su verdad con otro lenguaje que no es el convencional; la pintura y la poesía «hablan» del ser, favorecen su desocultamiento y su acontecer en el mundo. El arte es un medio idóneo para rescatar al ser de su olvido.

En la filosofía de Heidegger no cabe hablar de una teoría de la belleza, de una «estética» en el sentido en que la concibieron filósofos como Kant, Schelling, Hegel o Schopenhauer, sino de una «ontología del arte». Las reflexiones heideggerianas sobre el arte hay que enmarcarlas dentro de su teoría del olvido del ser y de sus concepciones sobre la verdad como desocultamiento. Heidegger abordó el arte en varios textos señeros; le dedicó un extenso apartado en sus lecciones sobre Nietzsche y exitosas conferencias (entre 1935 y 1936) publicadas más adelante, en 1950, bajo el título común de «El origen de la obra de arte». Como estas conferencias nacieron al mismo tiempo que las lecciones impartidas sobre Nietzsche se aprecian puntos comunes entre ellas, aunque Heidegger, en su afán de originalidad, los expuso de diversas maneras. Lo más importante de sus meditaciones sobre el arte puede resumirse en la suposición generalizada de que el arte conduce a descubrir la verdad de los entes: presenta lo oculto de su ser a la luz.

En sus lecciones sobre Nietzsche, Heidegger ya apuntó tesis que tienen que ver con el desocultamiento de lo oculto

y la búsqueda del ser. Nietzsche definió al «artista» en *La voluntad de poder* como «el fenómeno *más transparente*»; ello proporcionó a Heidegger un apoyo idóneo para proponer su interpretación general de la relación del artista —el productor de arte— con el fenómeno originario del ser unido al fenómeno originario de la verdad. En este sentido, afirmó que en la «transparencia del ente» que es el artista «el ser nos ilumina del modo más claro e inmediato». Semejante iluminación se debe sencillamente a que el artista posee la capacidad de crear, de producir algo que aún no es y transformarlo en ser. De este modo, el artista será tanto el iluminador de la obra de arte como el iluminador del ser que se manifestará en la obra artística en tanto que creación artística.

Esta propensión a iluminar lo oculto se la otorgó igualmente Heidegger al filósofo, que también debía actuar a modo de un artista como creador de conceptos iluminadores de la realidad de los entes y del ser que se oculta tras ellos. Heidegger confió esta tarea asimismo al poeta, a quien asignó este doble papel de filósofo y artista, como veremos más adelante.

EL ORIGEN DE LA OBRA DE ARTE

En las citadas lecciones sobre el arte, Heidegger se planteó la pregunta por el origen de la obra artística. Inició sus reflexiones analizando una serie de cuestiones que él mismo denominó «obvias»: el artista origina la obra, pero, paradójicamente, es gracias a su obra como el artista llega a ser artista. «Ninguno de los dos es sin lo otro», afirma Heidegger. Sin embargo, tanto el artista como la obra existen en virtud de un tercer elemento que, en realidad, es el principal y lo primero de todo: el propio arte. Es, pues, el arte mismo el

verdadero origen tanto del artista como de la obra artística, aseguró Heidegger.

Sin embargo, la pregunta por el origen de la obra de arte tiene que subordinarse a otra cuestión de índole más crucial: esa que se interroga por «la esencia del arte». Para Heidegger, la esencia deberá buscarse, sencillamente, allí donde impera y domina el arte: como es natural, «en la obra de arte». Tal estrategia es la misma que la empleada en *Ser y tiempo* cuando preguntó por el lugar donde hay que buscar el ser; «allí donde este impera», fue su respuesta: en el Dasein. De este modo, al preguntar por la esencia del arte interrogando a la obra misma, se dispone de la base para una especie de análisis fenomenológico de qué es una obra de arte.

La respuesta dada por Heidegger a esta cuestión puede parecer, sin embargo, desalentadora, ya que reza que «esto solo nos lo dirá la esencia del arte». Por lo tanto, nos hallamos inmersos en un círculo de pensamiento. Con todo, Heidegger añade: «Adentrarse por este camino es una señal de fuerza y permanecer en él es la fiesta del pensar, dando por supuesto que el pensar es un trabajo de artesano». Con ello proponía así un nuevo «saber mirar» que comenzara buscando la obra de arte y le preguntara qué es y cómo es; es necesario lanzarse a mirarla con ojos nuevos y libres de prejuicios para indagar en su verdad y en su esencia.

Para Heidegger, si contemplamos las obras de arte desde el punto de vista de su pura realidad, sin aferrarnos a ideas preconcebidas, comprobaremos que se presentan ante nosotros de manera tan natural como el resto de las cosas, pues son entes entre los demás entes, y asimismo, cosas. Según sus palabras:

> El cuadro cuelga de la pared como una escopeta de caza o un sombrero. Una pintura, por ejemplo esa de Van Gogh que

representa un par de zapatos de campesino, va de una exposición a otra. Las obras se envían como el carbón de la cuenca del Ruhr o los maderos de los bosques de la Selva Negra. Durante la guerra, los soldados empaquetaban los *Himnos* de Hölderlin en sus mochilas lo mismo que los utensilios de aseo. Los cuartetos de Beethoven yacen en los almacenes de la editorial tal como yacen las patatas en el sótano.

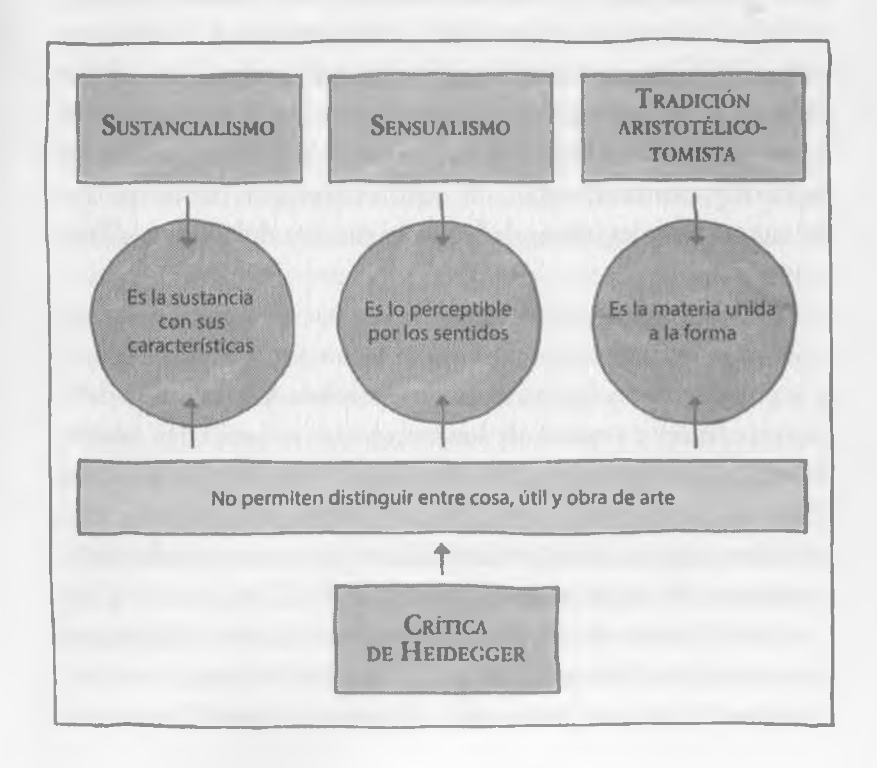
Pero las obras de arte no suelen contemplarse como lo haría «el guardián o la mujer de la limpieza de un museo», sino más bien de la manera en que las observa el entendido, quien las goza al disfrutar de su belleza estética. La obra de arte es, así, «alegoría», «símbolo». Pero como es innegable que también es una cosa, Heidegger ve necesaria una indagación sobre qué es la cosa y cuál es su carácter.

En general, observó Heidegger, la filosofía denomina «cosas» a todo lo que es ente en lugar de nada (desde la piedra a la vera del camino hasta el avión y la radio); en este sentido, también la obra de arte es una cosa. Ahora bien, consideró imprescindible restringir el significado del término, ya que el ser humano no es una cosa y tampoco lo es el insecto que se esconde en la hierba ni la propia hierba, ni lo es Dios. Tales elementos no sirven para indagar en la «coseidad» de la obra de arte, puesto que, en definitiva, habrá que entender exclusivamente como «cosas» tan solo aquellos utensilios destinados al uso: el hacha, el martillo, los zapatos; o bien, esos otros elementos naturales como la piedra, un trozo de madera o el terrón.

De este modo, una obra de arte es un tipo de cosa distinta que debe ser observada de un modo distinto. Y con el propósito de ensayar esta nueva manera de mirar, Heidegger se centró en el análisis de un útil de lo más corriente: un par de zapatos muy usados de campesino. Pero a fin de tener unos

INTERPRETACIONES DE LA COSEIDAD

Heidegger criticó la metafísica tradicional por interpretar la coseidad —qué es lo que podemos llamar «cosa»— de tres modos que él consideró limitados: el sustancialismo la consideró portadora de peculiaridades variables en torno a un sustrato permanente; el sensualismo sostuvo que son nuestros sentidos los que proporcionan el carácter de cosa a la cosa al percibirla, y la tradición aristotélico-tomista la entendió como un compuesto de materia y forma. El filósofo del ser afirmó que aunque cualquiera de estos modos pueden aplicarse por igual a las meras cosas y también a los útiles y a las obras de arte contempladas en tanto que cosas, nada comunican de sus diferencias ontológicas. «De ahí que sea necesario soslayar todas estas interpretaciones filosóficas de las cosas, puesto que en vez de facilitar el acceso a su esencia, la *atropellan.*» Según él, solo el método fenomenológico posibilita ver las cosas tal como son, liberadas de los prejuicios con que las revistió la filosofía.



zapatos concretos y evitar así que cada cual se imaginase los zapatos que se le ocurrieran, proporcionó la imagen de ellos recurriendo a un cuadro de Van Gogh que precisamente representa este motivo.

LA OBRA DE ARTE COMO ALUMBRADORA DE LA VERDAD

Heidegger quiso determinar cuál es la esencia de todo útil, qué es aquello que proporciona al útil su utilidad. Prosiguiendo con los zapatos (que el filósofo atribuyó a una campesina), constató que la esencia de su utilidad radica en el hecho de que la campesina que los usa mientras trabaja en el campo de labor los lleve puestos y los utilice sin pensar en ellos: los zapatos son así utilizados revelándose como algo «fiable». Mientras únicamente contemplemos los zapatos pintados, vacíos, sin que nadie los esté usando, no obtendremos la experiencia de lo que de verdad es el ser del útil, su esencia. Ahora bien, el cuadro tan solo muestra un par de zapatos y, sin embargo... Y aquí Heidegger compuso uno de sus textos elegíacos, de los más citados de toda su obra:

> En la oscura apertura del gastado interior del zapato se halla grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la sólida rudeza y pesadez de los zapatos queda prendida la tenacidad del lento caminar a través de los surcos que se extienden hasta la lejanía —siempre iguales— del campo de labor, sobre los que sopla un viento recio. Sobre el cuero yace la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se arrastra la soledad del camino del campo al caer de la tarde. En el zapato vibra la callada llamada de la tierra, su silencioso obsequio del grano maduro y su misteriosa renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este útil atravie-

sa el callado temor por la seguridad del pan de cada día, la silenciosa alegría de la necesidad que de nuevo ha sido superada, el temblor ante la proximidad del nacimiento y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. A la tierra pertenece este útil y en el mundo de la campesina halla su refugio. De esta resguardada pertenencia se erige el útil mismo en su reposar en sí.

Heidegger afirma que todo esto la campesina ya lo sabe sin palabras. Ella se limita a usar los zapatos sin teorizar sobre ellos y, al usarlos de tal manera, se manifiesta una esencia aún más esencial del útil, la ya mencionada «fiabilidad», la cual es «el ser» del útil: «Mediante la fiabilidad de los zapatos, la campesina se abandona a la muda llamada de la tierra, en virtud de la fiabilidad del útil se siente segura de su mundo». Y a continuación, Heidegger se pregunta: «Sabemos, pues, en qué consiste el ser del útil —su fiabilidad en el uso—, pero ¿cuál es el ser de la obra de arte?». El filósofo argumenta que fue la obra de arte la que nos mostró lo que son de verdad esos zapatos; fue el cuadro de Van Gogh el que «habló» para decirnos todo aquello que la campesina que lleva los zapatos sabe pero que nosotros, que no somos campesinos ni usamos ese par de zapatos, desconocemos. En este sentido, la obra de arte «actúa» u «obra» a su vez, hablando y refiriendo qué es verdaderamente el útil que representa; la tela de Van Gogh es la «apertura» por la que atisba lo que de verdad es el utensilio. «Este ente sale a la luz en el desocultamiento de su ser», afirma Heidegger; y tal salir a la luz de lo ente es, como ya sabemos, lo denominado primeramente por los griegos *Alétheia* y, más adelante, por la metafísica tradicional, «verdad».

Con estas reflexiones Heidegger demostró la existencia de un vínculo esencial entre obra de arte y verdad. Cuando en

la obra de arte se produce esta apertura de lo ente a través de la cual puede atisbarse lo que este es, está «obrando» en ella la verdad. Cifrándose en esta concepción, el filósofo enunció que es precisamente en la obra de arte donde la verdad de lo ente «se pone manos a la obra», que en ella «se erige y se establece» la verdad.

La obra de arte reproduce la esencia general de las cosas, no su belleza, sino su verdad.

El origen de la obra de arte

Con esto no quiso dar pie al malentendido de que la obra de arte debe ser fiel «reproductora» de lo real, esto es, *adaequatio*, coincidencia con lo ente en el sentido tradicional de verdad en tanto que concordancia de lo enunciado con lo existente; la obra de arte reproduce «la esencia general de las cosas», pero en modo alguno, como cabría pensarse, las cosas presentes. Van Gogh representó el par de zapatos no tal cual debe ser un par de zapatos ideal, ni tampoco reprodujo fielmente el par que tenía ante sí; representó el par de zapatos que él y solo él veía, he ahí por qué representó la esencia íntima del par de zapatos. La fidelidad formal no es determinante ni para la obra de arte ni para la expresión de la esencia íntima de la cosa representada.

En resumidas cuentas, Heidegger asumía que mediante la obra de arte se abre la realidad del ser de lo ente al espectador que contempla la obra; en esta, «es la propia verdad la que se pone manos a la obra».

LA OBRA DE ARTE COMO «APERTURA»

Para proseguir con sus reflexiones sobre el acontecer de la verdad en la obra de arte, Heidegger tomó el motivo de un templo griego. También este expresa «todo un mundo», tal

como el par de zapatos pintado por Van Gogh. La aparición del templo, ahora en ruinas, en medio del paisaje agrupa en torno un universo de relaciones: remite a las creencias del pueblo que lo erigió con la intención de honrar a un dios que, en principio, debía morar en su interior. Hace que recordemos el destino de los hombres de aquel pueblo griego y su trascendencia para los tiempos futuros. La visión del templo abre al espectador que lo contempla la verdad de aquel mundo griego del pasado, que vuelve a hacerse presente a través de la «apertura» mediada por el templo como obra de arte.

Pero, además, el templo se alza en un determinado lugar, en un determinado enclave natural, y con su mero encontrarse ahí produce una transformación en la apariencia del paisaje. La piedra con la que se edificó parece más brillante y luminosa, «tornando más patente la luz del día, la amplitud del cielo, la oscuridad de la noche. El seguro alzarse del templo realza el invisible espacio del aire». Brevemente, la obra arquitectónica modela el entorno y lo domina con su presencia. A ese «entorno» los griegos lo denominaron *Físis* o «lo que brota», la naturaleza; y Heidegger lo denominará *Erde*, «tierra». Se trata de un concepto clave para él, que junto con los de mundo, dioses y hombres, conformará lo que en sus *Aportes a la filosofía* llamó la «cuaternidad».

El templo, alzado en medio del entorno, «abre un mundo pero, al mismo tiempo, lo vuelve a situar firmemente sobre la tierra», pues también «crea» un mundo sobre la tierra; así, «tierra» es lo acogedor, el denominado «suelo natural» sobre el que la obra «levanta un mundo». Los materiales de los que la obra se compone son parte de este mundo y, como se acaba de señalar, aparecen de otra forma distinta a como son normalmente, tienden a realzarse con la obra. Los materiales son *aprovechados* o *empleados* y no simplemente *gastados* o *usados*; de este modo se incorporan a la obra como parte de

la tierra y, asimismo, participan en la expresión de la verdad. Gracias a la obra de arte (en este caso, arquitectónica) la tierra es más tierra, aseguró Heidegger.

Y en este sentido la obra de arte es, ante todo, «elaboración o construcción de la tierra». Levantar un mundo y elaborar la tierra, hacerla presente, son, pues, los dos rasgos esenciales de la obra de arte. Ambos, mundo y tierra, aparecen merced a la unidad del ser-obra y le pertenecen. El mundo surge así fundado sobre la tierra y la tierra se alza a través del mundo. Sin embargo, reposando sobre la tierra el mundo aspira a estar por encima de ella, pues se trata de dos realidades contrapuestas y enfrentadas. El mundo anhela claridad y apertura, mientras que la tierra cobija y oculta e intenta atraer el mundo hacia sí. Pero ambos se necesitan y sostienen mutuamente, la obra de arte tiende a relajar las tensiones existentes entre ambos; esta las armoniza.

El templo griego, en tanto que obra de arte, es un «acontecimiento» mediante el cual se abre la verdad tanto del mundo como de la tierra, que aparece desoculta. Sin embargo, Heidegger sostiene que el desocultamiento de lo oculto nunca sucede del todo y siempre hay algo en él que permanece oculto: eso es el misterio. Por eso son necesarias la meditación, el estudio y la interpretación de la obra de arte, así como la hermenéutica de los textos, porque cuanto más se comprenda una obra de arte, más se comprenderá la verdad del mundo que muestra, más desoculto quedará lo que oculta en su interior.

EL CLARO QUE ILUMINA EL SER

Captar la totalidad del ente es casi imposible, está fuera de nuestra representación; y aparte del ente, se halla aún el ser:





Heidegger llevó a cabo sus reflexiones en torno a la verdad como iluminadora del acontecer del ser a través del análisis de un lienzo de Van Gogh dedicado a unos viejos zapatos (arriba, una de sus naturalezas muertas con este motivo) y también a través de la descripción de un templo griego como el que aparece sobre estas líneas en una pintura de Turpin de Crisse.

«Más allá de lo ente, aunque no lejos de él y sí por delante, hay otra cosa. En medio del ente en su totalidad domina un lugar abierto». Este lugar abierto es lo que Heidegger denominó «claro». Pensado desde lo ente, tal claro es más ser que lo ente: «Este centro abierto que es el claro no está circundado por lo ente —tal como el claro del bosque, por los árboles— sino que el propio centro, el claro, rodea a todo lo ente a semejanza de esa nada que apenas conocemos». Lo ente solo puede ser cuando está dentro y fuera de lo descubierto por el claro. Ahora bien, el claro no es como un escenario donde todo salga a la luz; en él hay luces y sombras, de ahí que podamos engañarnos con respecto a lo ente, pues siempre posee una parte oculta que se nos resiste a ser descubierta. En este sentido, la obra de arte abre un claro, mas no todo es claridad en él: el claro, como se acaba de apuntar, deja entrever las luces y las sombras. Ya vimos que la esencia de la verdad es también su no verdad; además, la obra de arte puede entrañarla en forma de disimulo o de negación. Pero una negación absoluta de la verdad de la obra será la imitación del arte, lo *Kitsch*: ello sería la no verdad por excelencia, tal se deduce de las reflexiones de Heidegger.

En el acontecer de la obra se da la lucha por el desocultamiento de la verdad:

> En el alzarse del templo acontece la verdad. Ello no significa que aquí se haya representado y se reproduzca algo de manera exacta, sino que lo ente en su totalidad es conducido al desocultamiento y mantenido en este. El significado originario de mantener es guardar, proteger.

En la pintura de Van Gogh acontece también la verdad, y en modo alguno porque se hayan representado bien los zapatos, sino porque estos se muestran en su verdad, el ser del

utensilio, a la luz del claro: se muestran en lo desoculto de su verdad. La obra muestra al ser de lo ente en su desocultamiento, el ente «brilla a la luz de la verdad» y tal brillo es la belleza: «Belleza es un modo de presentarse la verdad como desocultamiento», en palabras de Heidegger.

El concepto de claro será fundamental en la última filosofía de Heidegger. El claro heideggeriano en el que aparece el ser a la luz recuerda al claro del bosque, el lugar en el que no hay espesura y está bañado por la luz. El filósofo dijo a este respecto que entender bien qué es el concepto de claro será comprender el sentido final de su filosofía. Volveremos a él en el capítulo siguiente, dedicado al humanismo.

EL ARTE Y LA TÉCNICA

Heidegger, indagando más a fondo en el origen de la obra de arte —que es lo «creado» por un artista—, intentó aclarar en qué consiste ese crear artístico diferenciándolo del mero «producir», el hecho de fabricar utensilios y demás cosas materiales. A primera vista parecería que la actividad del alfarero que produce una vasija y la del artista que crea un cuadro fueran idénticas, pues ambos deben poseer una gran habilidad manual para componer sus obras. Heidegger apuntó que esta similitud la captó muy bien la palabra griega *técne*, cuyo significado remite tanto a la actividad artesana como a la actividad artística; un derivado suyo, *tecnítes*, designaría por igual al artista y al artesano. Sin embargo —afirmó el filósofo—, nada queda más lejos de la palabra original griega que el significado actual de los conceptos «técnica», «arte», «artista» y «artesano».

El término original significaba «una manera de saber», y en modo alguno remitía a algún tipo de realización práctica. «Saber», según la traducción griega de Heidegger, signifi-

caría «haber visto», en el más extenso sentido de ver, que remite a la percepción de lo presente como tal; la esencia del saber reside además, tal y como ya se apuntó en el capítulo anterior, en la *Alétheia*, en el desocultamiento de lo ente. Mediante la obra de arte la verdad queda establecida en lo ente y de este modo puede llegar a ser reconocida como verdad. La obra de arte —el templo griego o el cuadro de Van Gogh— es la entidad idónea en la que se establece la verdad a fin de ser reconocida.

La fabricación de utensilios, en cambio, no será nunca realización del acontecimiento de la verdad. Que un utensilio esté terminado significa que se ha conformado un material preparado para el uso, pero de ninguna manera que se haya establecido la verdad en el ente como obra de arte. Que el utensilio esté terminado significa que se lo abandona a su utilidad pasando por encima de sí mismo como objeto. La cuchara solo adquiere su sentido de ser cuando se convierte en útil y se la utiliza para comer, actividad para la que ha sido concebida. El ser del utensilio consiste en pasar desapercibido, en ser manejable y «de confianza»; pero en la obra de arte el hecho esencial es que *sea* como tal, que *sea* ella misma como cuadro o como templo. Puede haber cientos de cucharas, ninguna se considerará obra de arte; sin embargo, el cuadro de los zapatos de Van Gogh es único, a través de él se muestra la verdad, y su existencia es lo que importa, no como útil, sino como existente. El cuadro es un acontecimiento en sí mismo y un «acontecimiento de ser». Importa porque está aquí, porque es y no porque pueda venderse o fotografiarse o copiarse hasta la saciedad.

Por lo demás, Heidegger argumentó que cuanto más solitaria se mantiene la obra de arte dentro de sí, es decir, cuanto con mayor pureza parece diluir todos los vínculos con los

seres humanos —cuanto menos *útil* es (o cuánto más «inútil», cabría decirse)—, más fácilmente brota el efecto de que esa obra es en lo abierto, más esencialmente se fomenta lo «prodigioso» (lo desacostumbrado o magnífico) que emana de ella, mientras que lo que hasta ahora aparecía como normal se debilita. La obra, reposando en la apertura de la verdad que ella misma abrió en el ente, nos adentra también a nosotros en esa apertura. Sencillamente, al contemplar el cuadro de Van Gogh, aislado de todo lo demás, en tanto que él mismo, nos habla la verdad y nos sume en el ámbito de lo prodigioso, de eso desacostumbrado que nada tiene ya que ver con la vida cotidiana plagada de objetos útiles e intereses. La obra «maravilla» por su ser y su claridad. El mundo de la técnica, en cambio, el de los entes fabricados, oculta la verdad; en él jamás se dará este claro de la verdad, sino lo tupido de la no verdad.

LA POESÍA Y LA ESENCIA DEL ARTE

Dentro de las artes como iluminadoras de la verdad del ser, Heidegger dio una importancia especial a la poesía. Él mismo en cuanto filósofo se consideró un artista del concepto y la reflexión y un poeta del pensamiento, y no solo porque dejase escritos numerosos poemas ciertamente crípticos y filosóficos. Pensaba que el arte, además de ser *técne* en el sentido griego y originario del término, un saber, era además *poíesis*, de nuevo creación en el sentido originario. Heidegger lo traduce como el dejar hablar a la verdad desde más allá de lo ente. Más allá de lo ente está la nada. El artista crea desde la nada, algo que no es ente actúa en él iluminándolo y tomándolo como medio a través del cual se muestra la verdad, o lo que es lo mismo, el ser.

Heidegger afirmaba que todo arte es en su esencia poetizar, poema, en tanto que el poetizar es un dejar acontecer la verdad de lo ente como tal. La esencia del arte, en la que residen a la vez la obra de arte y el artista, es ese *ponerse manos a la obra de la verdad*, y donde mejor se observa su ponerse manos a la obra es precisamente en el poetizar. Este verbo *dichten* alemán, del que proviene *Dichtung*, poesía, significa mucho más que el mero «componer poesía» castellano, y remite a nuestro «crear» en el sentido de inventar, hallar o encontrar. Hay que procurar no malinterpretar la afirmación «todo arte es en esencia poesía (*Dichtung*)», pues cabría pensarse que entonces tanto la arquitectura como la pintura o la música tendrían que atribuirse a la poesía (*Poesie*) —en alemán se distingue entre *Dichtung* y *Poesie*, en castellano no—; esta, sin embargo, es solo uno de los modos que adopta el proyecto esclarecedor de la verdad a través del acto de *poetizar*. Así pues, todo el arte es poetizar, pero no poesía en el sentido de creación estética con palabras, sino «poesía» en el sentido de *poíesis*, creación en sentido extenso. Y el artista es el creador puro y el poeta por antonomasia.

Aquello que crea el artista es invención pura, creación propia y poetización. Es la puesta en marcha de la iluminación, ese obrar como un sonámbulo al dictado del soplo que lo inspira. Recuerda a la divina enajenación que sufre el poeta platónico del *Ión*: «Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia». Nada, pues, de razón; nada de técnica, sino únicamente creación, poetización, iluminación, etc.: es la verdad la que habla a través del artista enajenado y la que, a través de este, se muestra. El poeta, el artista, es el medio por el que la verdad se procura un lugar abierto en medio de

lo ente, en cuya apertura todo aparece ya diferente a lo acostumbrado. Esta apertura hace que lo ente brille y cobre otra dimensión. La obra transforma a lo ente y lo desoculta, poniéndolo en el dominio del ser, pues he aquí que la verdad, como ya vimos, se halla esencialmente vinculada al ser. Tanto verdad como ser se hallan en el claro, expuestos a la luz.

Por otra parte, debe señalarse que el propio Heidegger escribió durante toda su vida lo que él denominaba «pensamientos poéticos». Eran textos crípticos que pretendían expresar lo inexpresable del ser con un lenguaje que quería decir lo indecible. He aquí uno de ellos muy significativo, que lleva por título «Pensar», de 1946:

> Pensar es el habitar cerca, / es el agradecimiento callado. / Pensar es el noble tratar con cuidado, / es el osado giro. / Girar entre la nada y el ser / por un camino de oscuros signos. / Pensar es no evadirse jamás / del mal ni de la pena. / Pensar es captar sin aprehender, / es un franco preguntar. / Pensar es dejarse decir, / es el frío elixir. / Por el camino se iluminan tenues / luces sin número, / rosas sin porqué, que poetizan dictando, / saludando al río y al valle. / Pensar sigue siendo este dejarlo todo libre, / llamada sin forma / a que los mortales sean siendo en la diferencia: / ganancia para lo salvo.

HÖLDERLIN Y EL TIEMPO DE LA INDIGENCIA

Heidegger afirmó que toda obra de arte en su significado más originario y verdadero nace de un poetizar en sentido amplio, pero esto no le impidió añadir que el arte de la composición poética, la *poesía*, es el que mejor expresa la esencia del arte en general puesto que su medio de expresión es el lenguaje, las

palabras. Con él nos comunicamos y creamos y entendemos el mundo, pero también el lenguaje mismo «habla» igual que hablan las obras de arte —tal y como lo hace, por ejemplo, el cuadro de Van Gogh—; aunque el lenguaje lo hace con mayor claridad, puesto que «llama a las cosas por su nombre». En este sentido, el arte que mejor habla es la poesía.

Para Heidegger hay un poeta que destacó entre todos los demás: Friedrich Hölderlin (1770-1843), quien murió enajenado en Tubinga después de haber dado al mundo hermosos y profundos versos que, precisamente, empezaban a ser descubiertos en Alemania y Europa en los años en que Heidegger se fijó en ellos. Hölderlin fue el poeta que mejor expresó lo esencial, según el filósofo del ser: fue «el poeta del poetizar» y «el poeta de los poetas».

¿Qué es eso «esencial» que expresó Hölderlin, en opinión de Heidegger? Entre otras muchas cosas, el poeta suabo alertó principalmente de la crisis que caracteriza a la época moderna, una época ayuna del ser, empantanada en el fango de los entes; en definitiva, la época que ha perdido a los dioses, la época del nihilismo cuya culminación la representó el pensamiento de Nietzsche. Hölderlin la denominó «el tiempo de la indigencia» en su oda titulada «Pan y vino», de 1805. Y Heidegger lo interpretó como un tiempo en el que domina una doble negación. Por una parte, ya no hay dioses, puesto que han abandonado el mundo de los hombres —la muerte de Dios nietzscheana es la expresión más clara de tal hecho—; y, por otra, aún no ha venido un nuevo dios que supla esa ausencia.

La ausencia de los dioses la asoció Heidegger con este olvido del ser en la historia de la metafísica y con ese ocultamiento de la verdad del que habla toda su filosofía posterior a *Ser y tiempo*. El hombre ha perdido a los dioses y no tiene siquiera esperanza ya en uno venidero.



LOS POETAS DE LA NOCHE DEL MUNDO

Hölderlin, Trakl y Rilke fueron tres de los poetas más admirados por Heidegger. El filósofo vio en Friedrich Hölderlin (arriba, a la izquierda) al «poeta de los poetas» que dio la señal de cómo debía ser la filosofía del futuro; en sus poemas expresó lo que solo puede decirse de manera poética y lo que solo en la poesía puede ser reiterado una y otra vez. Georg Trakl, por su parte (arriba, a la derecha), fue calificado por Heidegger como «el poeta del Occidente aún oculto», valorando especialmente sus reflexiones sobre «el ser semejante a la muerte». Finalmente, Heidegger situó a Rainer Maria Rilke (abajo) en la estela de Hölderlin y a su misma altura, considerando que este poeta aportaba igualmente un tremendo diagnóstico de la era dominada por la noche del mundo.

En uno de sus textos más celebrados de esta segunda época titulado «¿Para qué poetas?», en el que trató de Hölderlin tanto como de Rilke, Heidegger afirma que con la llegada de Cristo y su posterior muerte en la cruz se inauguró «el atardecer del mundo»; comenzó el ocaso del mundo de los dioses y el inicio de una época de penuria o indigencia, la cual fue creciendo hasta convertirse en «noche cerrada del mundo». En palabras de Heidegger, siguiendo ideas de Hölderlin: «Desde que aquellos tres, Hércules, Dioniso y Cristo, abandonaron el mundo, el atardecer de esta época declina hacia su noche. La noche del mundo extiende sus tinieblas. La era está determinada por la ausencia de Dios, por la carencia de Dios». La noche del mundo, el tiempo de indigencia, se torna cada vez más indigente y penoso, porque en virtud de semejante indigencia, hasta ha olvidado la ausencia de los dioses; es tan pobre esta época, añadió Heidegger, que se muestra incapaz de sentir la ausencia de Dios como un error y como lo que verdaderamente le falta. Hölderlin —como también lo harán Rilke y Trakl en sus poemas inspirados en la noche y el más allá misterioso, anhelado y ausente— reconoció la época indigente, se percató de lo que le faltaba a los hombres y así lo confirmó en los más acertados de sus versos.

> **Todo lo humano es porque es en el lenguaje.**
>
> *Hölderlin y la esencia de la poesía*

Fue Hölderlin, igual que Nietzsche con respecto de la metafísica, el poeta que anunció el ocaso y el tiempo de indigencia desde el cual el hombre tendrá que elegir si espera a que llegue algún dios salvador o se sumerge en lo ente. El poeta suabo, con su poetizar, acertó en el diagnóstico de la era moderna que tanto le gustaba repetir a Heidegger: la pérdida de los dioses es una metáfora que remite a la pérdida del sentido del ser; e incluso más, al olvido de esa pérdida de sentido.

Con su poesía, Hölderlin denunció el estado de indigencia humano, la indigencia del Dasein en la historia, cabría decir, pues esta ha ido en declive conforme se adentraba en el nihilismo y en la pérdida del ser, pero también describió la esencia del hombre en tanto que ser poético cuando escribió versos como estos: «Poéticamente habita el hombre sobre la tierra»; Heidegger creía que nunca fue mejor descrita la verdadera esencia de la criatura humana: la poética, donada por el lenguaje que nombra los dioses y la esencia de las cosas.

Este «habitar poético» del hombre significa, según Heidegger, hallarse en presencia de «los dioses» y sentirse «tocado» por la esencia de las cosas.

El Dasein es esencialmente poético, lo mismo que es investigador o reflexionante. El reino originario del ser humano es el reino al que remite la poesía y al que conduce la esencia del arte: el de la verdad y el claro del ser. Al caer en lo ente, el Dasein perdió la conexión con el origen; vive inmerso en la tierra desconociendo lo esencial.

Para Heidegger, los poetas son los guardianes de lo divino, pero también sus nombradores al instaurar lo permanente con la palabra a través del lenguaje; al nombrar a los dioses y la esencia de las cosas instauran el ser con la palabra. Lo lamentable es que el hombre atiende escasamente a la llamada de la voz de los poetas; inmerso en lo ente, reniega de lo divino para bucear en el «mundo de lo humano».

Estas observaciones de Heidegger casan con las agudas críticas que dirigió al término «humanismo», el movimiento intelectual que desde la Edad Media tendió a interpretar al hombre como lo más importante y el centro del mundo. La crítica heideggeriana a esta sobredimensión de lo humano corrió pareja con su rechazo de la lógica, de la ciencia como un absoluto que fagocitara todo el saber en detrimento de

la filosofía y de la metafísica tradicional anquilosada en la pérdida del ser.

Heidegger, tal y como veremos en el capítulo siguiente, se planteó entonces una nueva pregunta: ¿Podrá ese humanismo traer al mundo los nuevos dioses que necesitan de verdad los hombres para recuperar la trascendencia, para recuperar lo sagrado y para pensar de nuevo el sentido del ser?

Capítulo 5

CRÍTICA AL HUMANISMO Y LA TÉCNICA. LA SERENIDAD

En su *Carta sobre el humanismo* Heidegger afirma que el hombre es «el pastor del ser»; desde una nueva concepción de lo humano tiene que cuidarlo, abrirse a su luz sin caer en los entes y mostrarse dispuesto a la serenidad.

Heidegger pasó los terribles años de la Segunda Guerra Mundial entre Friburgo de Brisgovia y Todtnauberg, enfrascado en sus clases y sus libros. Cuando terminó la contienda tuvo problemas derivados de su anterior adhesión al nacionalsocialismo; conocido como simpatizante del régimen hitleriano —del que nunca abjuró públicamente—, la comisión de desnazificación establecida por los aliados para depurar responsabilidades de los antiguos nazis —fueran criminales o no—, consideró que Heidegger debía ser inhabilitado para la docencia puesto que había sido rector universitario bajo el régimen nacionalsocialista. Por este motivo, no pudo volver a impartir clases hasta 1951 y cuatro años más tarde se jubiló. En este período de inhabilitación Heidegger se mantuvo activo como conferenciante y se volcó en la preparación de nuevos escritos.

Poco a poco fue recuperando su fama gracias a que tenía amigos y mentores, sobre todo en Francia, donde su filosofía había sido acogida con los brazos abiertos por el círculo intelectual de Jean-Paul Sartre, cuya idea del existencialismo

y la libertad humana era deudora de *Ser y tiempo*. A Heidegger le resultaba incómodo que los existencialistas franceses lo tuvieran por algo así como un fundador y por eso trató de distanciarse de ellos, pero sin conseguirlo. El escrito con el que pretendió dejar las cosas claras con respecto a su propia filosofía y aquella otra de los franceses se tituló *Carta sobre el humanismo*, texto esencial dentro de la cuantiosa producción bibliográfica de Heidegger.

LA CARTA SOBRE EL HUMANISMO

La *Carta sobre el humanismo* (1946), junto con *Ser y tiempo*, *¿Qué es metafísica?* y *Aportes a la filosofía*, es uno de los escritos más conocidos y comentados de Heidegger. Ocupa un lugar central en su pensamiento porque proporciona las claves para comprender lo esencial de su filosofía antes y después de *Ser y tiempo*; por una parte, interpreta aquella mítica publicación y, por otra, aporta claves de su filosofía posterior. Heidegger concibió este escrito como revisión de su trayectoria y como plan para el futuro de su pensar.

En ese breve e intenso texto —rico en meandros y reiteraciones, algo típico de la escritura heideggeriana—, su autor arremetió contra el concepto de «humanismo» entendido tanto tradicionalmente como en el sentido que Sartre le otorgó al transformarlo en «existencialismo», un movimiento con respecto del cual Heidegger quiso distanciarse categóricamente por entender que no había sabido interpretar su filosofía de *Ser y tiempo* o que la había entendido de manera sesgada. La tesis principal de la *Carta sobre el humanismo* sostiene que no ha de ser el hombre el objeto y el centro de la reflexión filosófica, sino el ser y su olvido. Además, Heidegger quiso rebatir prejuicios y críticas de conjunto ale-

gadas en contra de su filosofía, sobre todo las acusaciones de ateísmo, nihilismo e inconsistencia ética.

El escrito proporciona una visión de conjunto del pensamiento de Heidegger, desde su crítica de la metafísica (que es asimismo una crítica feroz de la filosofía occidental desde Platón a Nietzsche) hasta concepciones esclarecedoras sobre el ser y su relación con el hombre. Por lo demás, contiene algunas de las formulaciones más celebradas del filósofo germano, tales como «El pensamiento está a la escucha del ser» o «El ser humano es el pastor del ser». También aparecen relevantes observaciones sobre el lenguaje en tanto que expresión del ser —«El lenguaje es la morada del ser», por ejemplo—, un tema que interesó mucho a Heidegger y que desarrollaría en otros textos a partir de 1960.

La crítica de Heidegger del humanismo

El impulso inicial de la *Carta sobre el humanismo* lo causó una pregunta dirigida a Heidegger por el filósofo galo Jean Beaufret (1907-1982), pregunta que el primero siempre citaba en francés: «*Comment redonner un sens au mot "Humanisme"?*». Es decir ¿cómo devolverle a la palabra «humanismo» un sentido? Beaufret se refería a un «sentido» después de todo lo acontecido en la historia de la humanidad, y principalmente después de lo acontecido en la Segunda Guerra Mundial, en unos momentos en los cuales Europa yacía en ruinas y los filósofos tenían que meditar sobre el ser humano y sus posibilidades futuras.

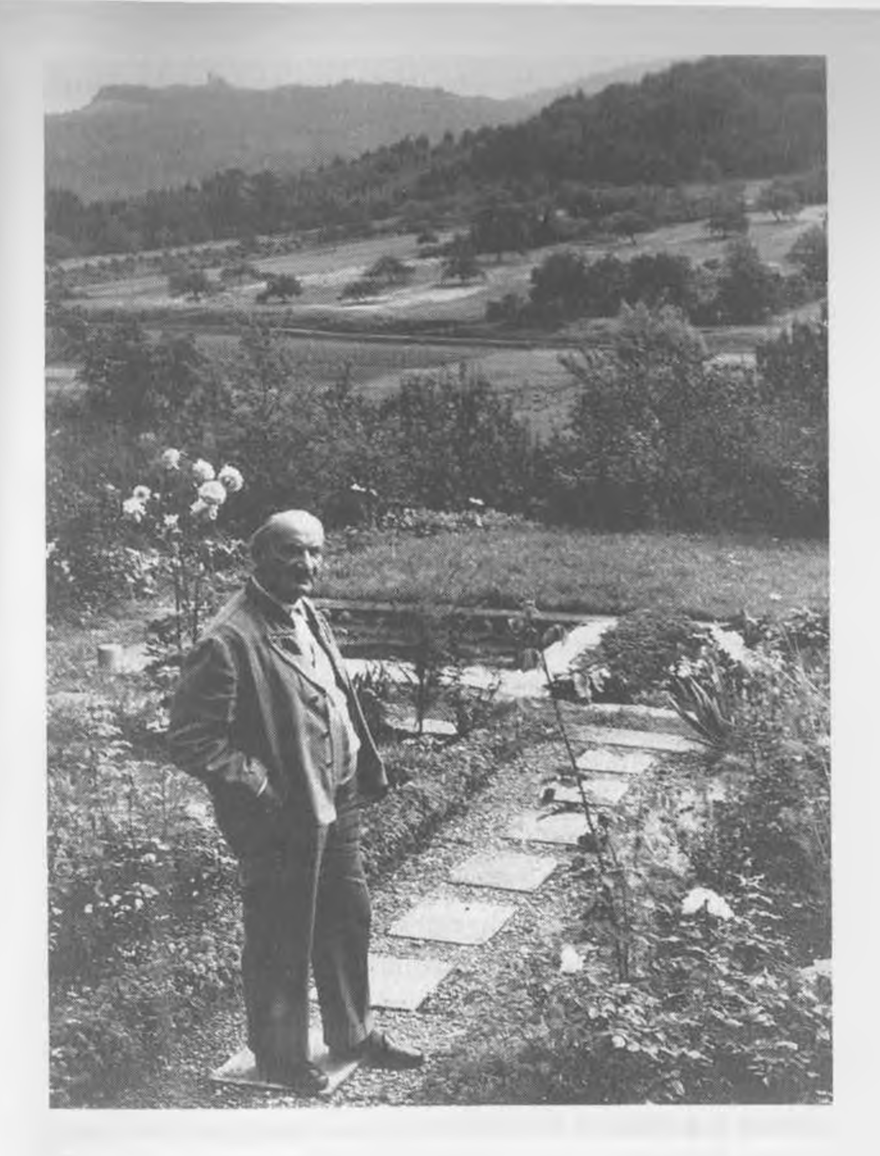
Heidegger respondió tajantemente a esta pregunta: ninguna necesidad había de devolverle sentido alguno al término humanismo, puesto que tampoco hay por qué seguir manteniéndolo y, ni mucho menos, continuar reverencián-

dolo como si se tratase de una tabla de salvación. Los «ismos», argumentó el filósofo, solo suscitan desconfianza, y ello «aunque el mercado de la opinión pública» los reclame constantemente, añadió. Algo semejante ocurre con términos tales como «lógica», «ética» o «física», los cuales nacieron «tan pronto como el pensar originario tocaba a su fin».

Con esta tesis, Heidegger reavivaba de nuevo su idea de la necesidad de volver a descubrir «lo originario» de los términos filosóficos, e incluso al origen mismo de la filosofía. Postulaba la necesidad del regreso a la época en la que «ni había ismos ni términos divisorios o diferenciadores, causantes de tanta tergiversación y malos entendidos». Heidegger se refería a la época dorada de los griegos, en la que los primeros pensadores —los filósofos presocráticos— se lanzaron a la aventura de pensar sin todas esas rúbricas.

Para Heidegger, el verdadero pensar solo se dio entre aquellos filósofos originarios y originales; más tarde, se lo instrumentalizó y se lo interpretó con vistas a la producción técnica. Si algo muestra la historia de la filosofía occidental es que el pensamiento se convirtió en instrumento de la ciencia y olvidó lo esencial: pensar el ser. Heidegger culpó de semejante instrumentalización a Platón y Aristóteles; ambos habrían sido los causantes del abandono del pensar en brazos de lo ente.

La crítica de Heidegger a este proceder de los dos grandes filósofos es diáfana: a su entender, tanto la filosofía como el pensamiento en general tienen que alejarse de la ciencia si quieren volver a su sentido originario. Se trata de dos actividades improductivas y es mejor para ellas que incluso pequen de *alógicas* e irracionales, en el sentido de que no debe circunscribírselas a reglas fijas, ni de la lógica ni de la razón y ni siquiera de la gramática, de cuyas cadenas debería «liberarse al lenguaje».



En las décadas de 1950 y 1960 Heidegger vivió una nueva fama (en la imagen, el pensador retratado en su jardín en 1964). Sus conferencias y seminarios se pusieron de moda. En Alemania, Francia, Estados Unidos o Japón y, más tarde, también en Italia y España, el filósofo adquirió extraordinario renombre. Su mal entendido «existencialismo» lo convirtió en un filósofo heredero de Kierkegaard y compañero de Sartre; tanto pensadores nihilistas como cristianos se apropiaron de su pensamiento adaptándolo a su conveniencia. El «ser» de Heidegger fue asociado al «Dios escondido» de los teólogos. Este amplio reconocimiento mundial no lo abandonaría nunca.

Desde este punto de vista, el pensar puro en su sentido más originario nada debe producir, puesto que «solo es pensar en la medida en que piensa»; su actuar tiene que ser el más simple y debe ser el que relacione al hombre con el ser. Heidegger escribió que el pensar originario «pertenece al ser y está a la escucha del ser»; añadió que cuando el pensar se aleja del ser al que pertenece se transforma en «técnica». Entonces procura producir «efectos» o se constituye en «asunto de escuela y posteriormente en empresa cultural», en una forma degenerada de pensamiento que elude mantenerse en su pureza original y escapa fuera de la esfera del ser.

A las críticas que recibió por su desprecio del concepto tradicional de humanismo, Heidegger respondió que en sus argumentaciones contra el pensamiento instrumentalizado y el olvido del ser por parte del pensamiento no originario y degenerado reside una profunda inquietud por «el hombre» en su sentido más laxo, tan gigantesca como la que pueda sostener el más alto ideal de humanismo. Aseguró que «cuidar de que el ser humano se vuelva de verdad más humano» era la verdadera meta del humanismo renovado o el verdadero humanismo que él proponía; con este concepto depurado y originario del término quería devolver al hombre a su esencia, y esta radica en el ser, a cuya morada debe retornar a fin de recuperar su *humanitas* verdadera. De este modo, Heidegger se confesaba más «humanista» incluso que cuantos alardeaban de su humanismo en el sentido tradicional.

Ni el humanismo ni la metafísica tradicionales habían captado la esencia de lo humano, que no es solo *animal rationale*; no es su esencia la del «animal racional», antes bien «la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser». Para Heidegger: «La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial

de que el hombre solo dominará su esencia en la medida en que sea interpelado por el ser». Desde estas reflexiones sobre el ser que interpela al hombre, Heidegger definió en la *Carta sobre el humanismo* qué entendía por «existencia», un término que terminará transformando en el sofisticado «ex-sistencia», puesto que recalca el sentido originario del *exsistere* latino de «sostenerse» o «mantenerse en», del mismo modo que ya lo hiciera en su escrito *Sobre la esencia de la verdad.* Con ello quería distanciarse de la mera existencia sin más de Sartre.

«A estar en el claro del ser lo llamo yo la ex-sistencia del hombre», afirmó el filósofo. De manera que aquello que Heidegger indicó en *Ser y tiempo* con su célebre sentencia de que «La esencia del hombre —o del Dasein— radica en su existencia» significará en la *Carta sobre el humanismo* que el ser humano se presenta en el mundo, pero de tal modo que es el «aquí» del claro del ser. En él se manifiesta el claro del ser.

El *Dasein* es el «aquí del ser», y este «ser» del «aquí» y solo él posee el rasgo fundamental de la ex-sistencia (así, con guión, en el original), que Heidegger vuelve a definir en esta nueva obra como «el extático estar dentro de la verdad del ser». En suma, ser hombre significa estar dispuesto en el claro del ser, y esta disposición lo diferencia de todos los demás seres vivos.

Este «claro del ser» es lo que posibilita la morada del lenguaje, y el lenguaje, a su vez, ofrece la posibilidad de que haya un «mundo» humano. El lenguaje es el advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta el mundo. En este sentido, Heidegger afirmó que el lenguaje es la morada del ser, tal y como vimos en el capítulo anterior, y que el habitar del hombre en el claro es el habitar en el lenguaje y el morar en el ser. Ya tuvo el filósofo un atisbo de esto en sus reflexiones

sobre la poesía cuando afirmó que precisamente es ella el arte que funda y expresa la verdad del ser en palabras. Sin embargo, Heidegger da ahora un paso más allá al afirmar que no solo en la poesía habla el ser, sino que lo hace a través del lenguaje mismo. Pero hay que saber buscarlo (al ser) en las palabras originarias y en los términos no corrompidos. Curioso es que, en otras obras de sus años postreros, Heidegger observará que igual que el ser habla a través del lenguaje también lo hace mediante el silencio.

El hombre como pastor del ser

Heidegger formuló en la *Carta sobre el humanismo* uno de sus lemas más conocidos: «El hombre es el pastor del ser». La sentencia acompaña a una pregunta: ¿Qué *es* ese «ser» al que debe pastorear el hombre? La respuesta sorprende por su rotunda claridad: «El ser "es" él mismo», y el filósofo añade que «esto es lo que debe aprender a experimentar y a decir el pensar futuro», en suma, el «es» del ser. El ser de Heidegger «se da», simplemente es, como ya vimos en capítulos anteriores, pero su esencia nada tiene que ver con un Dios ni con un fundamento del mundo. El ser heideggeriano «está más lejos que cualquier ente», pero a la vez se halla más próximo al hombre que cualquier ente, «sea este una piedra, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o Dios», escribió Heidegger. El ser es lo más próximo; sin embargo, tal proximidad queda muy alejada del hombre porque este se ocupa siempre y en primera instancia solo de lo ente y olvida el ser.

La metafísica y el pensamiento tradicional, cuando pretenden pensar el ser de lo ente, nunca llegan a pensar de verdad el ser; antes bien, siempre acaban por responder a la pregunta por el ser de lo ente con otro ente. Tal es, como

ya tuvimos ocasión de ver, la tesis central del conjunto de la filosofía de Heidegger: el ocultamiento de la verdadera pregunta por el ser por parte del pensamiento occidental y las respuestas inadecuadas siempre desde en y para lo ente.

> **Los pensadores y los poetas son los guardianes de la casa del ser.**
>
> CARTA SOBRE EL HUMANISMO

La filosofía occidental, incluso cuando con Kant se convirtió en filosofía crítica, permanece anclada en el pensamiento de lo ente y jamás llega a pensar el ser. La metafísica soslaya el ser, pasa de largo junto a su claro, convierte el ser en «Idea» (como vimos en el capítulo tercero), por eso el claro mismo, la verdad del ser, permanece oculto para ella. Heidegger dirá que es como si la metafísica hubiese advertido lo que está dentro del claro, pero no el claro mismo. Y «el claro mismo es el ser».

El hombre es hombre, añade Heidegger, porque ha sido arrojado a la ex-sistencia; he ahí por qué es algo más que mero *rationale* en cuanto que también es algo menos que el hombre total, concebido a partir de la subjetividad de la razón. Además, «el hombre no es el señor de lo ente, de aquello que es capaz de conquistar con su razón». En ese su «ser menos animal racional» el hombre «gana» en vez de perder, puesto que «gana la esencial pobreza del pastor», cuya dignidad radica en ese «ser interpelado por el ser mismo que lo reclama». El hombre es, pues, ese ente que mora en la proximidad del ser. «Él es el vecino del ser y el ser lo reclama»; cuanto más humilde sea —es decir, menos racionalista—, mejor sabrá atender a su llamada. Solo así, será posible que el hombre supere su desarraigo y la caída en el mundo, la inmersión en lo ente. En suma, como el hombre pastorea el ser, se hace humilde para recibir su llamada; solo así podrá el ser interpelarlo. Con todo, los

hombres desoyen mayoritariamente esa llamada y atienden con más empeño a las exigencias de lo ente, que domina en el mundo del aquí.

En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger respondía también a cuantos lo habían tachado de nihilista. Él se defendió añadiendo que su nihilismo no era como el preconizado por Nietzsche; la nada que él defendía era la vecina del ser, y no una que tuviera que ver con la decadencia de los valores y las creencias en el mundo. También se tachaba a Heidegger de ser un pensador que despreciaba la ética. Él se defendió respondiendo si no había algo más ético que la apuesta por la defensa del ser humano en su esencia, en su mejor humanidad, aquella que lo define como transmisor del ser. Heidegger revolucionó el mundo del pensamiento con su escrito, como solía pasar con cada una de sus obras. Sus intérpretes, sin embargo, entendieron lo que les pareció, y su autor continuó perseverando en sus intentos de expresar lo que él creía inexpresable o solo a medias: el ser.

ESCRITOS DE POSGUERRA Y FINALES

A partir de la década de 1950 y hasta su muerte, Heidegger se consagró a un pensamiento misceláneo, de corte «místico», según algunos de sus intérpretes y admiradores, e «ilógico» e «ininteligible» en opinión de sus detractores. Este pensamiento, nunca sistemático ni preciso, camaleónico hasta la exasperación, se desarrolló a través de una gran cantidad de conferencias y opúsculos; entre esos escritos se consignan títulos tan reconocidos como «La pregunta por la técnica», «De la experiencia del pensar» o «¿Qué es eso, la filosofía?»; también obras más amplias como *De camino al habla* y *Serenidad*, o los volúmenes de contenido misceláneo —muy

leídos— titulados *Conferencias y ensayos*, *Caminos del bosque* e *Hitos*, que contienen recopilaciones de ensayos filosóficos de muy variada extensión. En 1989 vio la luz en Alemania una recopilación de apuntes sueltos —que Heidegger anotó entre 1936 y 1939 y posteriormente reorganizó para su publicación— bajo el título de *Aportes a la filosofía, sobre el acontecimiento*.

Apenas aparecida esta última obra, los estudiosos del filósofo le otorgaron enorme importancia a su contenido, que consideraron muy relevante para conocer los rasgos casi místicos y criptopoéticos del pensamiento de la segunda época de Heidegger. En realidad, los *Aportes* redundaban en los temas principales que rondaron al filósofo al filo de la década de 1940 y más adelante: el olvido del ser, la preparación del hombre para recibir su luz, el ser como «acontecimiento», la verdad como descubrimiento de lo que está oculto, la tarea de la filosofía futura, el «nuevo principio» requerido para filosofar desde nuevas perspectivas o la sempiterna crítica a la metafísica.

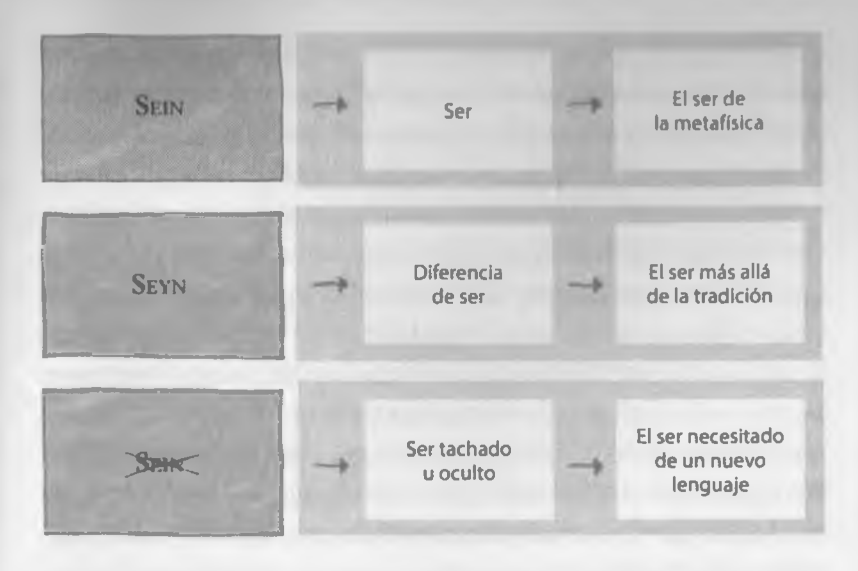
En esta obra, fragmentaria y sin hilo de contenido, Heidegger comenzó a escribir la palabra alemana *Sein* (ser) con una grafía anticuada que ya usó Hölderlin en alguno de sus poemas: *Seyn*. Con ello, el filósofo daba a entender que con la grafía tradicional de la palabra ya no era posible comprender sin prejuicios la verdad del ser que él buscaba, no podía captarse de ninguna manera qué quería él expresar cuando mencionaba el «ser». Esta otra manera de escribir, antigua y por ello más originaria, era idónea para «nombrar» al ser de manera diferente, en un sentido más próximo a como lo habían entendido los primeros pensadores griegos. Este *Seyn* se ha traducido al castellano como «diferencia de ser». En las etapas finales de su filosofía Heidegger también escribió la palabra *Sein* tachada con un aspa con el fin de explicitar

que el ser así escrito necesitaba de un nuevo lenguaje para describirlo y comprenderlo. El aspa simbolizaba, además, la cuaternidad que une a los hombres, los dioses, la tierra y el mundo en el acontecimiento del ser, algo indescriptible con el lenguaje humano y acaso solo percibido mediante la reflexión y el silencio.

Otra palabra que utilizó mucho Heidegger en los *Aportes a la filosofía* es el término *wesen*, una fórmula anticuada del verbo ser alemán. Heidegger anotó varias veces *das Seyn west*; con ello ya no quería decir que el ser simplemente «se da», sino que el ser «prevalece», que el ser se «despliega» en el mundo. E igual que el ser, también la verdad «prevalece» y se desarrolla o domina tanto como aquel; mas el hombre no la capta, la olvida y la aparta para mantenerse la mayor parte de su tiempo en la no verdad.

En suma, los *Aportes a la filosofía* supusieron la revelación de nuevos intentos de pensar y expresar lo inexpresable, el ser (*Sein* o *Seyn*), de manera un tanto más poética, más críptica, pero poco más aportan a las ideas conocidas de Heidegger.

Buena parte de las conferencias y artículos finales de Heidegger estuvieron encaminados a la crítica del mundo técnico y nihilista, dominado por la lógica más racional y por la prevalencia de la ciencia sobre el pensar filosófico. Heidegger señaló en otra de sus ambivalentes sentencias que «la ciencia no piensa», una afirmación que todavía levanta ampollas entre los críticos del filósofo, que no la entendieron, puesto que él se refería a que el pensamiento de la ciencia es técnico, meramente racional, está determinado a la producción de cosas y no a pensar el ser, tal y como debería estarlo la verdadera filosofía, ese futuro pensar que ya no ha de ser simplemente metafísico en el sentido tradicional, sino «nuevo».



A pesar de que las traducciones a otros idiomas apenas lo recogen, Heidegger escribió de tres modos distintos la palabra «ser», *Sein* en alemán, en la segunda época de su filosofía.

SER Y PENSAR EN LA ERA DE LA TÉCNICA

Hemos apuntado que muchos intérpretes de los escritos de Heidegger lo consideraron una especie de místico occidental, un gurú filosófico. Esto es debido en gran parte a que su lenguaje hermético buscó saltarse las barreras de la lógica y hasta las reglas de la gramática con las que el lenguaje convencional encorseta al pensamiento; Heidegger quiso decir con su filosofar más de lo que puede expresarse con las palabras conocidas y trilladas, de ahí que bucease en las etimologías de los términos y conceptos para hacerlos «hablar» de manera novedosa, manera a la que él llamó «originaria». A la razón, con su lógica que tiraniza a las palabras, la tildó de «calculadora» porque ella es la causante de ese tipo de pensamiento que «cuenta y calcula»; este cálculo tiene por objeto únicamente el hallazgo de posibilidades continuamente nuevas, con vistas a perspectivas cada vez de mayor enriquecimiento económico, tal es lo que Heidegger apuntó en su obra *Serenidad*, de 1959.

Añadió que el pensamiento calculador desconoce el descanso: corre de una suerte a otra, siempre ansioso por lograr y realizar. Es el pensamiento que atribuía a la ciencia y es el pensamiento de la técnica. Es el de lo ente y el que predomina en las «manipulaciones y maquinaciones» que dominan en el mundo del nihilismo, en el mundo de la era moderna, un mundo atrapado en la vorágine del producir y el construir, del expandirse y el conquistar. El término *Machenschaft* usado por Heidegger con profusión en los *Cuadernos negros* —los libros que recogen sus notas y apuntes— puede traducirse al castellano por «maquinación», aunque también podría ser «factibilidad». Heidegger lo relaciona con el mundo de la técnica anhelante de producirlo todo y hacerlo todo realidad, y asimismo de maquinar intrigas y excusas para mantener al hombre sumido en lo ente, entretenido con los objetos técnicos, ya sean armas o máquinas de arar la tierra. Los productos de las maquinaciones, de ese afán fáctico y productivo, atan al hombre y lo alejan del verdadero sentido de la tierra y del ser.

Frente a este proceder calculador del pensamiento predominante se sitúa el pensar sosegado, la meditación; el tranquilo reflexionar que desconoce la prisa e incluso el interés por conseguir un objetivo. El pensar calculador favoreció en sus orígenes el nacimiento de las ciencias y estas, decía Heidegger, poco o nada tienen que ver con el meditar y el reflexionar; como ya se ha dicho, el fin del proceder de la ciencia se dirige principalmente no al conocimiento del ser de los entes sino al de los entes mismos y a la explotación del mundo.

De la ciencia proviene la técnica, que es la aplicación práctica del pensamiento calculador. El filósofo escribió que nada hay más contrario a la reflexión y a la serenidad que el fragor del taller en el que cada trabajador se afana con sus

herramientas guiado por el único interés de crear objetos, instrumentos, aparatos, útiles sin fin; todos ellos vendibles, todos efímeros e intercambiables. Heidegger aseguró que el ser humano de la era técnica se ha transformado en un trabajador mecánico, el cual cuando piensa calcula. Ha olvidado que es posible un meditar sosegado, fácil de alcanzar si es que se intenta, porque para alcanzarlo bastará con que miremos a nuestro alrededor con atención, que contemplemos los objetos que nos rodean, que reparemos en ellos y tratemos de meditar sobre ellos.

El mundo entregado al dominio del ente, a la supremacía de la técnica, adopta caracteres proteicos y ensaya diversos «ismos» —los denunciados en el comienzo de la *Carta sobre el humanismo*— que no logran otra cosa que someter al hombre a su tiranía, alejándolo de la verdad oculta de las cosas, alejándolo del ser. Para Heidegger, sin embargo, la técnica no es en sí mala ni buena; la técnica se da, acontece, prevalece lo mismo que el nihilismo que también se da y prevalece en la época moderna. El prevalecer de la técnica es solo el ocultamiento de la verdad del ser.

Heidegger también reflexionó sobre la denominada «era atómica», llamando la atención sobre la ambigüedad de su peligro y recordando que había llegado a hacerse popular la idea de que la energía atómica aplicada con fines civiles podía hacer la vida humana más feliz; muchos hombres veían así lo peligroso como lo salvador. El filósofo añadió que tal manera de pensar es uno más de los subterfugios de la razón calculadora, que quiere hacer ver bondades allá por donde va.

En definitiva, el poder de la técnica y el pensamiento calculador dominan la relación del hombre con la tierra. Este ha perdido el arraigo, además de con su *Heimat* («terruño», «patria chica») natal, también con la «naturaleza» en su sentido más originario y ha comenzado, desarraigado de sus oríge-

nes, a relacionarse con una «segunda naturaleza» de carácter técnico: la tierra se ha convertido para el hombre —transformado esencialmente en «sujeto y elemento explotador»— en una especie de «estación gigantesca de abastecimientos».

El pensamiento calculador —la ciencia y la técnica actuales—, en opinión de Heidegger, a estas alturas de la edad contemporánea, solo son capaces de formular una única pregunta fundamental para ellas: «¿De dónde se obtendrán las cantidades suficientes de carburante y combustible?». Y también: «¿De qué manera podrán canalizarse y dominarse las ingentes cantidades de energía atómica a fin de asegurar que no vayan a explotar —aun sin arrojar bombas atómicas— y aniquilarlo todo?». Con estas reflexiones, Heidegger tomó conciencia e hizo tomarla en su tiempo de los problemas que en la actualidad se plantean los movimientos ecologistas: ¿cuándo dejará el ser humano de saquear los bienes de la naturaleza?, ¿podrá dejar de hacerlo sin cambiar su mentalidad calculadora y depredadora?

Heidegger proponía un cambio de mentalidad, el que ya conocemos: volver a plantearse la verdad del ser de los entes más allá de ellos; el hombre tiene que cambiar su mentalidad para albergar en él al ser como un claro que le abra nuevas perspectivas de realidad, celebrarlo como un acontecimiento interior cuya luz ilumine lo exterior. El hombre debe prepararse para acoger en sí la realidad del ser, para ello son necesarias la meditación y un lenguaje que, en vez de hablar con palabras gastadas, se abra incluso a la plenitud del silencio del no decir.

LA SERENIDAD Y LA ESPERA DEL SER

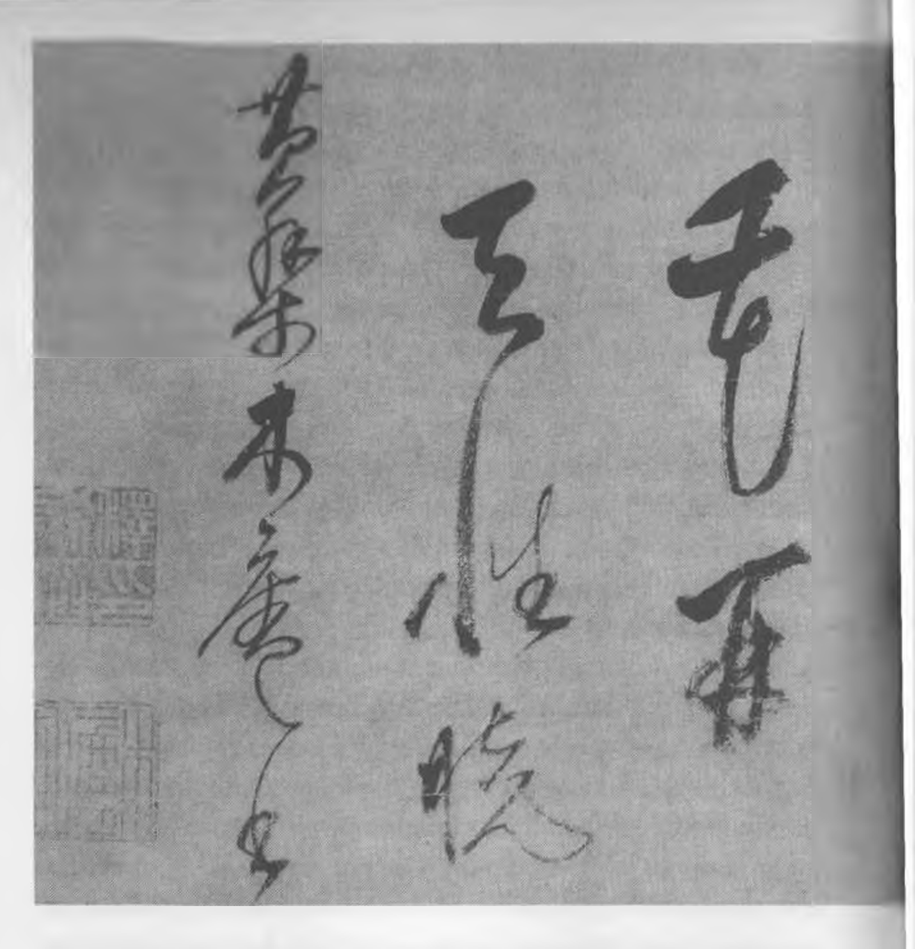
Heidegger espetó un «¡No!» al cálculo, la técnica, la explotación, la destrucción de la naturaleza, lo atómico, lo peligroso

y lo destructivo, y quiso retornar al silencio y la paz de los caminos del campo, a la quietud que reina en las alturas de los montes o en la profundidad del bosque, donde de pronto uno halla un claro en el que reposar. Su táctica consistía en seguir el camino de la reflexión, que es lo más próximo y, por ello, también lo más lejano. Así, Heidegger escribió en su libro *Serenidad*: «Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano, y al mismo tiempo los mantenemos fuera; esto es, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que ellas mismas dependen de algo superior». Con tal actitud, esta que dice simultáneamente sí y no al mundo técnico, el filósofo opinaba que las cosas dejarán de verse unilateralmente o tan solo desde una perspectiva meramente entitativa (material) y técnica.

A pesar de la técnica, y en cuanto dejamos de sentirnos dominados por ella, aparece un mundo, en palabras de Heidegger, «en el que todavía prevalece el misterio». La ausencia de la técnica nos mostraría otra vez ese misterio perdido. Recuperarlo, liberados de la técnica, abriría nuevas posibilidades de ser. Heidegger escribió que la clave para superar el enfangamiento y la caída en la técnica es la serenidad, una actitud que es connatural a esta otra dimensión donde prevalece el misterio y no domina el «fragor de los talleres». Este nuevo ámbito en el que todavía reina el misterio puede asociarse al de la verdad y al claro del ser; todo ello conduce al mismo objetivo: la recuperación del olvido del ser, la vivencia del ser.

La filosofía final de Heidegger fue muy admirada por los budistas, sobre todo en Japón; allí asociaron (y siguen haciéndolo en la actualidad) su creencia en el concepto de «el vacío» con la idea del ser heideggeriano, cercano a la nada y absolutamente más allá de los entes.

En opinión de muchos de sus intérpretes, Heidegger cayó en la última etapa de su pensamiento en una mística centra-



LA CONEXIÓN JAPONESA

La influencia del pensamiento de Heidegger fue especialmente llamativa en Japón. Siete traducciones de *Ser y tiempo* al japonés lo confirman. Desde 1920 Heidegger tuvo varios alumnos japoneses, entre ellos, el primer divulgador de su filosofía en Japón: Hajime Tanabe. Más tarde, asistió a sus lecciones de Marburgo Shuzo Kuki, quien publicó en su país diversos ensayos sobre *Ser y tiempo*. Sus alumnos japoneses quedaron fascinados por la filosofía heideggeriana y, con el tiempo, contribuyeron a secundar la labor intelectual de la denominada «Escuela de Kioto». En 1930 un estudiante nipón que había estado en Friburgo —Seinosuke Yuasa— tradu-



jo al japonés la conferencia «Qué es metafísica», la cual había sido incomprendida en Europa al ser tachada de «nihilista». No ocurrió lo mismo en Oriente: los seguidores del budismo zen entendieron la «nada» de Heidegger como lo que ellos denominan «el vacío», el mismo «ser». Heidegger, por su parte, llegó a convertirse en una especie de «taoísta suabo» que predicaba la serenidad y el inmovilismo. De este modo, los puntos de relación entre el pensador y el budismo son numerosos y, así, por ejemplo, la actitud de recogimiento que expresa la caligrafía zen (en la imagen, una obra de Mokuan Shoto del siglo XVII) es muy afín al pensamiento heideggeriano.

da en la meditación y el silencio, olvidada del hombre mismo y sus circunstancias; lo acusaron de haber dado pábulo a un gran pesimismo al reprochar a la filosofía y al pensamiento en general el olvido de pensar lo esencial. Fue el olvido del ser lo que, según Heidegger, condujo al dominio del pensamiento calculador y ello llevó a su vez al mundo globalizado por la técnica (y esto lo anunció en una época en que todavía no existía Internet). En su opinión, la globalización de lo técnico aplasta de golpe cualquier intento de superarla por parte del hombre, al que Heidegger pidió un cambio sustancial de conciencia solo posible con la meditación y el silencio. Frente al mundo dominado por lo factible y eficaz, un mundo en el que ya no son necesarias preguntas sobre lo absoluto ni la trascendencia porque parece que todo ha quedado ya aclarado por la razón, Heidegger añoraba el silencio que favoreciera la meditación: «Esta época de la más completa certeza solo puede ser superada por una época de la más sencilla soledad en la que se prepare a sí misma la disposición para la verdad del ser (*Seyn*)». Dentro de la técnica, añadía Heidegger, ya no hay lugar para aquello que es digno de ser preguntado, y que al preguntar ilumine de suyo la verdad de una posible respuesta. La técnica ya no pregunta; actúa, produce y destruye.

> En la serenidad se oculta un obrar más elevado que en todas las gestas del mundo y en las maquinaciones de los hombres.
>
> *Serenidad*

EL PERÍODO DE LAS CONFERENCIAS

Tras su retiro docente de la Universidad de Friburgo, después de haber impartido sus últimas clases en el semestre de

invierno de 1955-1956 sobre «La proposición del fundamento», Heidegger se alejó de la enseñanza reglada, pero continuó participando en seminarios aislados y pronunciando conferencias que le depararon éxitos rotundos tanto como enemistades profundas. Admirado por muchos y rechazado por otros —por quienes consideraban que no podía perdonársele su entusiasmo por el nazismo—, el filósofo prosiguió cultivando una obra que él mismo consideraba un «inmenso legado para la humanidad». Recopiló sus lecciones e infinidad de textos y apuntes deslavazados que adaptó como conferencias o artículos: todo lo que publicaba tenía eco entre los eruditos, los cuales abominaban de ello o lo acogían como si de maná filosófico se tratara.

Disfrutando de una cómoda jubilación, en 1962 Heidegger salió de Alemania de vacaciones. Viajó a Grecia, país al que regresaría en 1964, 1966 y 1967; mas los viajes serían simples visitas turísticas, sin nada novedoso que aportar a sus reflexiones filosóficas. Dijo al respecto que él «podía explicar algunas cosas sobre Grecia sin necesidad de verla».

En esos años descubrió igualmente la Provenza francesa gracias a su amistad con el poeta René Char (1907-1988). En 1966, junto al filósofo y germanista Jean Beaufret, participó en una serie de seminarios privados celebrados en la localidad de Le Thor. Heidegger pudo explayarse allí frente a un grupo de personas escogidas en medio de un marco de gran intimidad y silencio campestre. En la segunda mitad de la década de 1960 también intervino en los seminarios de la ciudad suiza de Zollikon, en casa del psicoanalista Medard Boss (1903-1990), en los que participaban principalmente médicos y psiquiatras, colegas del anfitrión, quien impartía clases en la clínica psiquiátrica de la Universidad de Zurich. La concepción del hombre que podía extraerse de *Ser y tiempo* servía a muchos de estos psiquiatras para abordar

la naturaleza humana e incluso las enfermedades mentales, en el sentido de que estas suponen en general una distorsión de la relación del Dasein con el mundo circundante y las posibilidades de elección.

«SOLO UN DIOS PUEDE SALVARNOS»

El 7 de febrero de 1966 apareció en el influyente semanario alemán *Der Spiegel* un artículo titulado: «Heidegger. Medianoche de una noche del mundo», en el que se arremetía contra el pasado nazi del filósofo y se afirmaba categóricamente que el antiguo rector prohibió la entrada a Husserl en la universidad solo por el hecho de ser judío; además, se decía que Heidegger había roto su amistad con Jaspers a causa de la esposa de este último, que era judía.

Los amigos del filósofo le instaron a defenderse de semejantes acusaciones, pero este no accedió, seguramente por orgullo, pues pensaba que cualquier tipo de justificación era desprestigiarse y aparentar que sentía culpa por faltas que consideraba que no había cometido. Solo debido a la fuerza de las reiteradas presiones de sus conocidos se mostró dispuesto a conceder una entrevista al citado semanario, pero puso la condición insoslayable de que la entrevista solo viera la luz pública después de su muerte. *Der Spiegel* aceptó la condición y la entrevista se realizó en Friburgo, en casa de Heidegger, el 23 de septiembre de 1966. Apareció diez años más tarde, en 1976, apenas muerto el filósofo.

Con el título «Solo un dios puede salvarnos», la esperada entrevista causó una clara decepción a cuantos esperaban que Heidegger se explayara sobre su relación con el nacionalsocialismo y que aportaría novedades al respecto. El autor de *Ser y tiempo* afirmaba que él simpatizó con los nazis

durante un tiempo muy breve y únicamente en virtud de una forma propia de entender la «resistencia» al régimen (esto es, él había sido un «resistente»).

Lo que sin duda más se le reprochó a Heidegger en vida y ha continuado reprochándosele a posteriori es el hecho de nunca hiciera pública una repulsa a los crímenes del nazismo ni al Holocausto. Ni siquiera el poeta rumano de origen judío Paul Celan (1920-1970), cuyos padres habían muerto en un campo de exterminio, admirador de *Ser y tiempo* y de la filosofía de Heidegger, llegado a la cabaña de Todtnauberg para conocerle personalmente, consiguió de él «una palabra que adviene / de alguien que piensa, / en el corazón», como rezan los versos que escribió tras su visita.

Sea como fuere, lo cierto es que el hermetismo de Heidegger ante el Holocausto se tomó como signo de negligencia moral. Tal parquedad defraudó a cuantos habían esperado algo más de aquel filósofo al que se ha caracterizado como «maestro de Alemania».

Martin Heidegger murió la mañana del 26 de mayo de 1976 en su casa de Friburgo, sin ningún sufrimiento; fue enterrado en el cementerio de Meßkirch el día 28. Él mismo quiso que se le inhumase en tierra sagrada y en la localidad donde nació. El último mensaje que lanzó al mundo apareció impreso después de su muerte en la mencionada entrevista en *Der Spiegel*. En ella proclamaba hacia la mitad del diálogo una de sus sentencias más celebradas: «Solo un dios puede salvarnos». Parecía profetizar que la situación del mundo tecnologizado en el que imperan el final de la metafísica y el nihilismo es tan catastrófica que ni siquiera el propio hombre podrá ser el artífice de su «salvación»; para ello necesita de la ayuda divina.

Heidegger rubricaba así para la posteridad un rasgo de su carácter personal que impregna su pensamiento y una filoso-

fía que deja en el aire algo tan insoslayable como es la acción humana, o que la tilda de perversa desde la peregrina perspectiva de que olvida el ser; es su rasgo de predicador y hasta de «reformador» filosófico, fanático del ser. No hay que olvidar que el ser fue el único pensamiento «esencial» para él; lo digno de ser pensado por la filosofía en detrimento de cualquier otro pensamiento que siempre le pareció secundario.

¿Qué les queda a los pobres seres humanos, inmersos en lo ente, anegados de ente? Al final de su conferencia «La pregunta por la técnica», pronunciada en 1953, el filósofo dio una respuesta: «La devoción del pensamiento». Solo si el hombre aprende a pensar de nuevo podrá preparar la venida para su «salvación».

Glosario

Acontecimiento (*Ereignis*): el ser acontece (aparece, se da, prevalece), y como tal acontecimiento debe entenderlo y acogerlo el hombre.

Claro (*Lichtung*): este concepto alude al claro que abre el ser con su manifestación. La verdad está también en el claro del ser, allí es donde se desoculta.

Dasein: término acuñado en *Ser y tiempo* que sustituye a la denominación tradicional de «ser humano». Está compuesto por la partícula *Da* y el término *Sein*. Literalmente significa «ser ahí» o «estar aquí».

Ente (*Ens, Seindes*): lo que no es ser.

Existencia (*Existenz, Dasein*): es distinta de la presencia; existencia solo tiene el Dasein. En la segunda etapa de Heidegger, es la «ex-sistencia», el mantenerse del hombre de manera extática en el claro del ser.

Existenciales (*Existenziallien*): son los caracteres del ser del Dasein. Hay que distinguirlos rigurosamente de las determinaciones del ser de los entes distintos del Dasein a las cuales se denomina «categorías».

Fenómeno (*Phänomen*): es aquello que se muestra a sí mismo en tanto que un hecho o acontecimiento original; hay que diferenciarlo de «apariencia», que suele ocultarlo.

Giro del pensar (*Kehre des Denkens*): el cambio de rumbo que se da en la filosofía de Heidegger después de *Ser y tiempo*.

Nada (*Nichts*): lo que no es ente; está emparentada con el ser.

Nihilismo (*Nihilismus*): el fin de los valores después de la «muerte de Dios» anunciada por Nietzsche; y, según Heidegger, el pensamiento que asocia la nada y el ser en tanto que no entes.

Olvido del ser (*Seinsvergessenheit*): fenómeno que sucede a lo largo de la historia de la metafísica y de la filosofía occidental, que estudia e interpreta lo ente mientras soslaya preguntar y responder por el ser.

Óntico (*ontisch*): lo relativo a la manera de ser del ente humano.

Ontológico (*ontologisch*): lo relativo a la comprensión del ser y al modo de comportarse el hombre con respecto del ser.

Pensamiento (*Denken*): el pensamiento debe pensar el ser de los entes y no los entes mismos.

Ser (*Sein*): lo que no es ente, no es un fundamento de las cosas ni tampoco es Dios; se asemeja a la nada porque carece de entidad. Es lo más lejano y a la vez lo más cercano. El lenguaje no lo expresa como es debido.

Verdad (*Wahrheit*): equivale al término griego *Alétheia*: lo desoculto, arrancar a lo oculto.

Lecturas recomendadas

Escudero, J. A., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico (1912-1927)*, Barcelona, Herder, 2009. Importante obra para conocer detalladamente el significado de los conceptos filosóficos acuñados por Heidegger en la época de *Ser y tiempo*.

Ettinger, E., *Hannah Arendt-Martin Heidegger*, Barcelona, Tusquets, 1996. Narra e interpreta con maestría la relación de Heidegger con su alumna judía, iluminando la personalidad de ambos.

Moreno Claros, L. F., *Heidegger, el filósofo del ser*, Madrid, Edaf, 2002 [reedición en versión Kindle, MC & Books, 2012]. Introducción a la vida y la obra del filósofo germano, asequible y exhaustiva.

Safranski, R., *Martin Heidegger. Un maestro de Alemania*, Barcelona, Tusquets, 1997. Famosa biografía que tiene la virtud de situara Heidegger en medio de las corrientes intelectuales de su tiempo.

Sloterdijk, P., *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Madrid, Akal, 2011. Diez ensayos que sitúan la filosofía de Heidegger en la historia de las ideas y explican su actualidad y pertinencia.

Steiner, G., *Heidegger*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999. Introducción muy clara al pensamiento más conocido de

Heidegger, desde *Ser y tiempo* hasta sus obras sobre el arte y la serenidad.

WOLIN, R., *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra, 2003. Libro muy apropiado para conocer la influencia del pensamiento heideggeriano en sus exalumnos.

XOLOCOTZI, A. Y TAMAYO, L., *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Madrid, Trotta, 2012. Interesante para conocer las andanzas sentimentales de Heidegger y sus depresiones anímicas, además de su implicación con el nazismo.

ÍNDICE

Heidegger es considerado la cumbre del pensamiento puro, abstracto. Reverenciado como el filósofo de los filósofos, lo es gracias a una filosofía que hace realidad el aserto del propio autor de que todo gran pensador piensa siempre y de muchas maneras un único pensamiento, aunque a lo grande. En su caso, ese pensamiento fue el ser y su sentido, la razón por la que hay algo en lugar de nada, una cuestión que para él se convirtió en una obsesión. Asociada a ella, reflexionó sobre el hombre, al que definía como el ente que pregunta por el ser y un ser que debe asumir su carácter de finitud. Compleja, rebelde y asombrosamente rica, la filosofía de Heidegger, cuya influencia ha sido decisiva sobre movimientos tan diferentes como el existencialismo o el ecologismo, sigue despertando aún hoy los más encendidos debates.

APRENDER A PENSAR